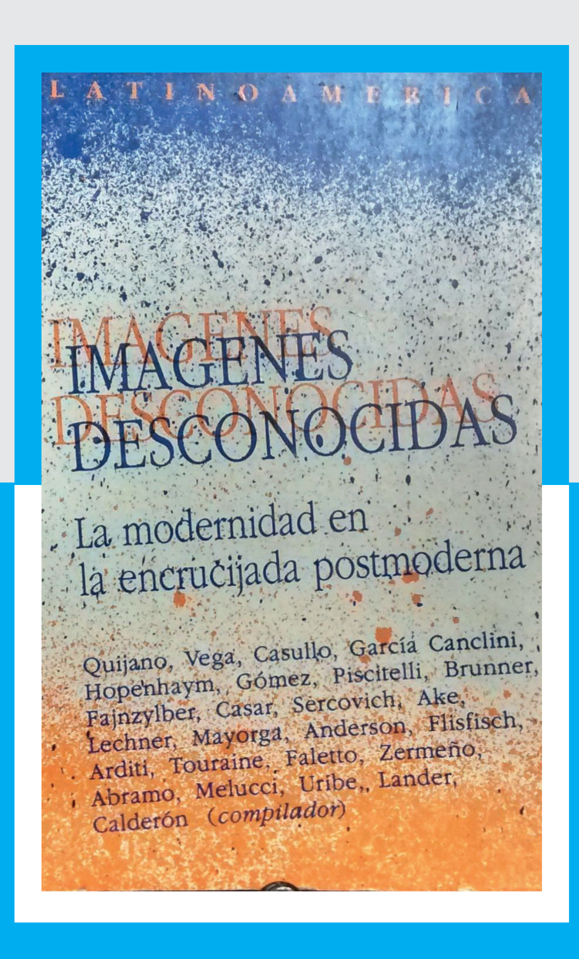


Fernando Calderón (Compilador)

Quijano, Vega, Casullo, Albó, García Canclini, Hopenhayn, Piscitelli, Gómez Sánchez, Brunner, Fajnzylber, Casar, Sercovich, Ake, Lechner, Mayorga, Anderson, Flisfisch, Arditi, Touraine, Faletto, Zermeño, Abramo, Melucci, Uribe, Lander, Calderón

Imágenes desconocidas

La modernidad en la encrucijada postmoderna

Colección **Clásicos Recuperados**



IMÁGENES DESCONOCIDAS

Imágenes desconocidas : la modernidad en la encrucijada postmoderna / Aníbal Quijano ... [et al.] ; compilado por Fernando Calderón. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2017.
Libro digital, PDF - (Clásicos recuperados / Gentili, Pablo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-292-0

1. Sociología. 2. Cultura. 3. posmodernismo. I. Quijano, Aníbal II. Calderón, Fernando, comp.
CDD 306

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Cultura / Democracia / Modernidad / Posmodernidad / Identidades / Estado / Política / Comunicación / Pensamiento Crítico / América Latina

Colección Clásicos Recuperados

IMÁGENES DESCONOCIDAS

LA MODERNIDAD EN LA ENCRUCIJADA POSTMODERNA

FERNANDO CALDERÓN (COMPILADOR)

Aníbal Quijano
Juan Enrique Vega
Nicolás Casullo
Xavier Albó
Néstor García Canclini
Martín Hopenhayn
Alejandro Piscitelli
Luis Eduardo Gómez Sánchez
José Joaquín Brunner
Fernando Fajnzylber
José Casar
Francisco Sercovich
Claude Ake
Norbert Lechner
René Mayorga
Perry Anderson
Ángel Flisfisch
Benjamin Arditi
Alain Touraine
Enzo Faletto
Sergio Zermeño
Laís Abramo
Alberto Melucci
Gabriela Uribe
Edgardo Lander
Fernando Calderón





Colección Clásicos Recuperados

Directores de la Colección: Pablo Gentili y Nicolás Arata

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo
Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual:

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web:

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte
Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática
Jimena Zazas - Asistente de Arte
Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar
Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición
Imágenes desconocidas (Buenos Aires: CLACSO, 1988)

Este libro fue financiado con fondos de Swedish Agency for Research Cooperation with Developing Countries (SAREC)

Presente edición
Imágenes desconocidas (Buenos Aires: CLACSO, noviembre de 2017).



ISBN 978-987-722-292-0
© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 **I** C1023AAB Ciudad de Buenos Aires **I** Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 **I** Fax [54 11] 4305 0875 **I** <clacso@clacsoinst.edu.ar> **I** <www.clacso.org>

ÍNDICE

2. Los desafíos de la diferencia: entre la cultura y el mercado

3. El derecho a la diferencia y a la tolerancia

4. Los interrogantes de la diferencia: ¿fragmentación o pluralismo?

SOBRE LA COLECCIÓN

Un clásico es un prisma, un artefacto que forja –apelando al filósofo mexicano Luis Villoro– una "imagen del mundo". Nervaduras dentro de una red textual, los clásicos son puntos nodales de una constelación hecha de formaciones teóricas, debates y puntos de encuentro, estéticas y tramas afectivas, lecturas y polémicas en torno a esas lecturas. Ítalo Calvino entrevió que, si para algo servía la lectura de un clásico, era "para entender quienes somos y a donde hemos llegado". Dicho de otro modo: salir al encuentro de un clásico no representa otra cosa que una invitación a demorarse en el pasado en busca de huellas y legados que permanecen en el presente.

Hablar de clásicos implica torcer la vista y contemplar el derrotero de las empresas culturales que transportaron la palabra escrita y la pusieron en circulación; identificar el complejo proceso a través del cual un manuscrito se transforma en un libro que llega a los anaqueles de las librerías y de allí a las manos de lectores y lectoras. Pues bien: fueron las iniciativas de las casas editoriales de América Latina y el Caribe las que gestaron algunos de los emprendimientos culturales más extraordinarios del siglo XX. Iniciativas que fueron archivo y plataforma, espacio de experimentación y arena de debate desde donde se catapultaron cientos de autores y autoras de las ciencias sociales y las humanidades latinoamericanas. La venezolana Biblioteca

Ayacucho, la editorial Casa de las Américas, la mexicana Fondo de Cultura Económica, la argentino-mexicana Siglo XXI o el extinguido –pero no menos recordado– Consejo Editor de América Latina, entre tantas otras, integran el índice de la galaxia Gutenberg, dentro del cual también habría que hacer honor a las publicaciones de cientos de universidades públicas y de irreductibles editoriales independientes latinoamericanas y caribeñas.

Reunir, hacer circular, socializar, recuperar, rescatar del olvido, descubrir: la política editorial de CLACSO está comprometida con la promoción y el desarrollo de las ciencias sociales y de las humanidades críticas, disponiéndolas en múltiples colecciones, plataformas y formatos, en el entendimiento de que la producción del conocimiento científico, comprendido como bien común, está potencialmente dirigido a toda la sociedad. La serie que aquí presentamos se incorpora a una larga lista de publicaciones e iniciativas que abarcan desde los grandes referentes del quehacer intelectual latinoamericano, hasta aquellas expresiones intelectuales que fueron sesgadas por las ciencias sociales tradicionales; desde las producciones que se entretejen en el Sur global hasta las ediciones de problemáticas regionales y nacionales; desde las investigaciones temáticas de nuestros Grupos de Trabajo, hasta las producciones de profesores y estudiantes de los diferentes espacios de formación que ofrece la Red de Posgrado del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

La Colección *Clásicos Recuperados* pone en acceso abierto una serie de textos de autores y autoras que expresaron ideas y posiciones a través de un conjunto resueltamente heterogéneo de escritos: desde ensayos, pasando por apuntes de clases, conferencias inolvidables y libros de autor, hasta documentos de trabajo. Con ello, esperamos continuar aportando a la construcción de un legado plural, crítico y creativo que contribuya a pensar no sólo quiénes somos y cómo hemos llegado hasta aquí; esperamos encontrar en estos textos pistas para identificar nuevos desafíos, para revisar a la luz de nuevas preguntas las problemáticas de siempre, y enfrentar, apoyados en quienes nos precedieron, las encrucijadas del siglo XXI.

Pablo Gentili y Nicolás Arata
Directores de la Colección Clásicos Recuperados
CLACSO

AGRADECIMIENTOS DE LA EDICIÓN ORIGINAL

CLACSO el 14 de octubre de 1987 cumplió 20 años de labor latinoamericana y latinoamericanista.

Este libro recoge la selección de estudios representativos del debate llevado a cabo en la Conferencia “Identidad Latinoamericana, premodernidad, modernidad, postmodernidad”, realizada en Buenos Aires los días 14, 15 y 16 de octubre de 1987 y con la que el Consejo festejó esa fecha fundacional.

En esa ocasión tuvimos el gusto de reunir a numerosos amigos latinoamericanos y a algunos también de Europa y de Estados Unidos: Lais Abramo, Gabriel Aguilera, Xavier Albó, Benjamín Arditi, Alcira Argumedo, Eduardo Ballón, José Bengoa, José Joaquín Brunner, Ruth Cardoso, José Casar, Nicolás Casullo, Clovis Cavalcanti, Marcelo Cavarozzi, Isidoro Cheresky, Francisco Delich, Gerónimo de Sierra, Wanderley G. Dos Santos, Víctor Manuel Durand Ponte, Aldo Ferrer, Ángel Flisfisch, Floreal Forni, Ricardo Forster, Néstor García Canclini, Alfredo Gilly, Franz Hinkelammert, Moisés Ikonicoff, Elizabeth Jelín, Edgardo Lander, Oscar Landi, Norbert Lechner, Graciela Lechuga, Flavio Machicado, René Mayorga, Fernando Martínez Heredia, Enrique Oteiza, Simón Pachano, Henry Pease García, Alejandro Piscitelli, Alejandro Portes, Aníbal Quijano, José Luis Reyna, Francisco Sercovich, Helgio Trindade, Gabriela Uribe, Mariano Valderrama, Teresa

Valdés, Judith Valencia, Juan Enrique Vega, Arturo Warman, Sergio Zermeño, Perry Anderson, Jordi Borja, Ricardo Campa, Bernard Cassen, Alberto Melucci, Richard Morse, Ludolfo Paramio, Ana Pizarro, Bryan Roberts, Pierre Rosanvallon, Alain Touraine. Contamos también con el valioso apoyo de Jorge Balán, José Joaquín Brunner, Juan Carlos Portantiero y Jorge Schwarzer, quienes en su calidad de Coordinadores Académicos, colaboraron tanto en la organización temática como en la conducción de las cuatro áreas de la discusión en las que intervinieron más de doscientas personas.

Todos ellos compartieron el debate y a través de sus trabajos nos fueron sugiriendo criterios en el momento de la selección de los textos. Quiero agradecer especialmente a aquellos, que habiendo participado generosamente en la conferencia, con su presencia y con su trabajo intelectual, no figuran en este volumen, no por falta de excelencia académica sino porque el criterio de selección se ajustó a aquellos trabajos más específicamente dedicados al tema de la crisis de la modernidad y al interrogante que plantea la encrucijada postmoderna.

También hemos incluido trabajos que no habiendo sido presentados en la conferencia, consideramos representativos del tema, tanto con respecto a Latinoamérica (Hopenhayn), como a otras realidades (Ake, África; Melucci, Europa).

Conferencia y libro reunieron el esfuerzo creativo de muchos, por eso quiero hacer extensivo mi agradecimiento a las siguientes personas e instituciones:

- A los miembros de la Secretaría Ejecutiva: Waldo Ansaldi, Mario dos Santos, Cristina Micieli, Elsa Noya, Patricia Provoste y Ana Wortman, quienes elaboraron el Documento Preliminar de convocatoria a la Conferencia.
- A María Inés Indart, Susana Maggioli, Alicia Szmukler, Anahí Walton y Ana Wortman, de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO y a cargo de la atención de cada una de las áreas de trabajo.
- A la cariñosa dedicación de Enrique Brown, Rubén Callas, Magdalena Felgueras, Patricia Feliú, Jorge Fraga, Beatriz Luna, Hilda Raúl y Andrea Saslavsky, de la Secretaría Ejecutiva.
- A Hilda Kogan, por su colaboración especial en la organización de la conferencia.
- A nuestra querida colega chilena Gabriela Uribe, quien nos aportara su grandeza personal e intelectual y que murió recientemente en Caracas.

- A los ex-Secretarios Ejecutivos de CLACSO, A. Ferrer, E. Oteiza y F. Delich, quienes nos apoyaron y participaron en ese festejo.
- A los centros argentinos de CLACSO, especialmente al Centro de Estudios de la Población (CENEP), que nos cedió generosamente sus instalaciones.
- A Mario dos Santos y a Alejandro Piscitelli de la Secretaría Ejecutiva, por su colaboración en la lectura y selección de ponencias.
- Al Programa de Publicaciones de CLACSO (y a su Coordinadora Cristina Micieli), que enmarca este libro en su producción, siguiendo la línea de reflexión que caracterizó su creación y trayectoria.
- A las instituciones que auspiciaron y patrocinaron la conferencia: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Banco de la Provincia de Buenos Aires, Fundación Guayasamín, Swedish Agency for Research Cooperation with Developing Countries, Embajada del Gobierno de Francia en Argentina, Fundación Ford, Fundación para el Cambio en Democracia, Instituto Italiano de Cultura en la Argentina, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Centro Cultural General San Martín de la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires.
- A los miembros del grupo de estudios sobre modernidad y postmodernidad: J. C. Portantiero, C. Altamirano, A. Piscitelli, R. Forster, E. de Ipola, O. Landi, N. Casullo, M. dos Santos y H. Schmucler, que a iniciativa de Jose Aricó se reunieran a lo largo de 1986 y en el que pudimos disfrutar del intercambio de ideas sobre la temática.

Para terminar, quiero dar mi agradecimiento especial a Elsa Noya, Coordinadora del Programa de Relaciones Institucionales, quien tuvo a su cargo la organización general de la conferencia y la edición de este libro.

"El quechua será inmortal, amigos de esta noche.
Y eso no se mastica, sólo se habla y se oye."
José María Arguedas

INTRODUCCIÓN

1.
¿Por qué es importante discutir la cuestión de la modernidad en América Latina?

Se trata, creo, de pensar el mundo y sus avatares desde Cochabamba, no sólo porque Cochabamba, siendo en sí misma un producto sincrético que se padece, transforma y reproduce en el tiempo y que hoy peligra, apela a la búsqueda y aceptación de una identidad ancestral, sino también porque Cochabamba simboliza lo que es hoy Latinoamérica, con todas sus experiencias, razonamientos y dudas.

En Cochabamba, por ejemplo, por los recientes efectos perversos de la arcana coca, se vive una conexión directa con Wall Street y sus alrededores, pero también allí se miran y mezclan confusa, metafísica y conflictualmente, es decir latinoamericanamente, la tradición y el modernismo: arados y computadoras, un concierto de Bach y otro del nuevo rock, el campo y la ciudad, la industria y la agricultura campesina, el quechua con el español y hasta con el inglés. Mil obreros industriales autoencerrados, en noviembre de 1979, reclamando democracia y rodeados de tanques, contrastan con el ocio y la lasitud moribunda de oligarcas locales dispersos en la Plaza de las Cuatro Jotas, en cuyo centro reposa un disecado Cóndor, símbolo de poder en los Andes. También existe un lugarcito que se llama la Feria de la

Cancha, donde el mundo intercambia sus poderes: computadoras y videos, más baratos que en Miami, por productos agrícolas producidos a pulmón y mano. En la llajta o en Latinoamérica, si se quiere, no sólo se reproduce Cochabamba sino también el mundo (como en todas partes), y por esta sencilla razón los que la amamos tenemos que tratar de pensar, hoy más que nunca, qué es esto que la está cambiando y hacia dónde y para qué.

Entonces, ¿qué se transforma en la realidad social y en la realidad de las ideas?, ¿qué se transforma en esa agonizante modernidad de fines del siglo XX y qué consecuencias trae esto para nosotros y los otros?

No es casual que los latinoamericanos, desde la dramática diversidad de sus entes constitutivos nos volvamos a preguntar, como en otros momentos de acecho y decisión, no sólo quiénes somos, sino qué estamos siendo o —mejor aún— qué seremos. ¿Seremos? Por eso, cuando el peligro acecha volvemos también a preguntas fundacionales. No es raro que en el mundo andino se estén reviendo los mitos fundacionales y María Rostworowski de Diez Canseco nos diga que el Inca Garcilaso de la Vega "mintió" o dijo medias verdades, y que nuestro mito fundante, el de los Ayar, es más trágico pero también más complejo y creativo, sirviéndonos más para entender mejor lo que hoy somos. O que mitos bíblicos del antiguo testamento aparezcan bellamente retratados en la poesía del chileno Raúl Zurita para decir a Augusto Pinochet y al mundo: el pueblo será redimido en su natural forma de pastos, cordilleras, cielo y mares. O que Roger Bartra en México, quizás parafraseando los laberintos solitarios de Octavio Paz, se pregunte por la actual identidad mexicana y apele al eterno axelote, para hablamos metafóricamente de una metamorfosis implacable. O que los cineastas argentinos en la obra *Made in Argentina* y en tantas otras excelentes películas, nos digan que los retomados (el eterno retorno porteño), quieran ser argentinos estando en la Argentina.

Podríamos pasar revista a decenas de expresiones culturales, de libros, cuadros, bailes, cantos, a la vida cotidiana misma, desde el uso juvenil de un walkman coreano, en Caracas, hasta la creación de un personaje onírico y solitario del pintor ecuatoriano Endara, incluso este libro de CLACSO, para percibir claramente que los latinoamericanos estamos genuinamente preocupados y con razón por lo que cambia y nos cambia en esta fase crítica del pensamiento de la modernidad o de su contracara, la postmodernidad avasalladora y fragmentante. Y en esta búsqueda también empezamos a reconocer que somos diferentes y quizás este "soñamos" distintos reafirme un hermoso acto moderno: el de la tolerancia.

2.

En la institución de lo latinoamericano (Xavier Albó en este libro nos propone, haciéndose eco de voces autóctonas, que a Latinoamérica le cambiemos de nombre por Abya-Yala que significa "tierra en plena madurez") y en su posterior evolución, el acto sincrético, con el barroquismo natural que él conlleva, como diría Alejo Carpentier, *marca la especificidad moderna de Latinoamérica*. Estas sociedades y sus pensamientos se hicieron y dependieron del occidente desarrollado, bebimos y sufrimos de todo ello, pero a la vez *somos algo diferente*, que muchas veces los intelectuales no logramos asumir plenamente (no olvidemos por ejemplo que en buena medida las ciencias sociales y su historia han generado una legitimación continua eurocéntrica o norteamericana de las corrientes académicas en boga).

No obstante, a pesar de esto y teniendo en cuenta las enormes limitaciones y barullos para reconocer nuestra especificidad y nuestra universalidad, discutir el tema de nuestra identidad en medio de la crisis de la modernidad y de la modernidad misma resulta comprometedor, porque allí, en la modernidad, como argumenta Aníbal Quijano más adelante, se trata el tema del poder en su nivel más elevado. El debate sobre la modernidad nos concierne a todos, pero sólo podremos enfrentarlo desde nosotros.

La modernidad fue un producto global de la sociedad occidental, pero su asimilación en este continente fue parcial y excluyente. Para Europa y otras regiones del mundo desarrollado, como afirma Alberto Melucci en este libro, el ciclo histórico de la acción moderna-industrial implicó procesos de integración social y ciudadana relativamente completos, pero esto sí que no sucedió en América Latina, pues los resultados de la vieja y nueva exclusión, social y política son enormes. Aunque la modernidad de los países llamados centrales no alcanzó plenamente sus contenidos emancipatorios, no tuvo el lastre de la modernización trunca que sufre este continente. Importa pues distinguir que durante cierto tiempo, la modernidad pudo integrar racionalidad emancipatoria con poder de cálculo, transformado en especialización técnica y diversidad científica y produciendo además constantes cambios socio-productivos. Mas hoy parece que predomina una racionalidad instrumental mercantil y financiera sobre aquellos ideales emancipatorios y la modernidad misma aparece trunca y corta, pero fuerte y brutal.

Lo moderno, según Gian Enrico Rusconi, "se refiere simplemente a un complejo de reflexiones filosóficas y a un conjunto de procesos sociales (que conciernen a la organización societal y a la institucionalización política) las cuales están orientadas por una idea de racionalidad que hoy aparentemente se perdió". Ya no hay ilusiones ni

certezas, sólo desconciertos, nos dice Norbert Lechner en su texto. Sería importante saber si la modernidad se puede recrear o no, o por el contrario, lo postmoderno avasallará con sus múltiples razones y lógicas fragmentadas. Pero también concordemos en que la misma modernidad es mutante y tiene una tensión intrínseca de negación. ¿Se podrá entonces recuperar este encanto o ya se ha agotado irremisiblemente?

Alain Touraine, en su artículo, argumenta que es imprescindible distinguir modernidad de modernización. No hacerlo fue mortal y también lo será al pensar salidas a la crisis. No podemos aceptar más ni escindirlas ni confundirlas. Modernización sí, pero sin modernidad "*nones*".

3.

Seguramente un esfuerzo teórico para responder positivamente semejantes preguntas proviene de Jürgen Habermas. Si bien él acepta que la centralidad del sujeto y su racionalización "conciencialista" están agotadas, trata de pensar un nuevo paradigma, dialogando y discutiendo con los nuevos conservadores, con corrientes de la antropología política inglesa, con su misma escuela de Frankfurt, con la social-democracia y con el marxismo clásico, con la arquitectura y los pensadores del postmodernismo, etc. Paradigma este que reemplazaría la idea de la centralidad del sujeto por el de la capacidad de comunicarse, comunicación que no implicaría solamente intercambio de opiniones, sino de "razones". A título ilustrativo dejemos que el mismo Habermas explique las tres dimensiones de su concepto de racionalidad comunicativa: "la relación...del sujeto cognoscente frente a un mundo de acontecimientos y de hechos; la relación practica del sujeto en interacciones con otros sujetos actuantes en un mundo de sociabilidad; y, finalmente, las relaciones del sujeto sufriente y apasionado en el sentido de Feuerbach con su propia naturaleza interna, con su subjetividad y con la subjetividad de los demás". "A ello pertenece también el mundo vital, esto es, lo que los participantes en la comunicación tienen ya a la espalda, aquello mediante lo que resuelven los problemas de entendimiento. Los pertenecientes a las mismas colectividades sociales suelen compartir el mundo vital".

Para Touraine, que coincide en más de un aspecto con Habermas, la gran tarea de la redefinición de la modernidad consistiría en asumir que la modernidad es la acción que todas las sociedades buscan ejercer sobre ellas mismas.

La modernidad en América Latina también se expresó en la búsqueda del "sujeto concéntrico" y concientalista de la razón moderna. Más recientemente la búsqueda fue de la combinación de modernización, industrialización y sobre todo de la creación de un Estado-Nación

autónomo, impulsado por movimientos nacional populares, fuerzas sociales además alimentadas ambiguamente por diversos pensamientos iluministas y sentimientos tradicionales, de los cuales todavía los analistas no damos plena cuenta. Los actuales procesos históricos y los relativos desencantos que vivimos también empiezan a dar cuenta de cierta crisis, pero a la latinoamericana, de la razón moderna y de los sujetos históricos centrales y teleológicos; también aquí los metarelatos como el desarrollismo, la dependencia, la modernización, la revolución, etc., estarían heridos de muerte. Pero parece que no solamente aquí, en esta parte del Tercer Mundo. Por lo menos eso nos sugiere Claude Ake, cuando habla más adelante de la crisis de la economía política del crecimiento en África.

Tomemos por ejemplo a uno de los modernizadores latinoamericanos más importantes y leamos simplemente con él sus heridas. Me refiero al sociólogo Gino Germani, que hace más de dos décadas nos decía que la modernización, como proceso general de cambio de la sociedad, nos invitaba a la mesa democrática. Empero en su último y brillante texto, concluía lo contrario, señalando “que la democracia moderna halla su base teórica y práctica en la modernización y en el desarrollo económico y que estos nuevos procesos encierran contradicciones intrínsecas que pueden en algunos casos impedir el surgimiento de la democracia y en otros llegar a su destrucción”. Así el proceso de secularización, rasgo básico de la modernización, sería tan dinámico y universal que lograría cuestionar y debilitar núcleos de integración social y de consenso democrático. La democracia misma sería cada vez más instrumental, menos plural y menos sustancial. “La programación del hombre, señalaba, es su destino inevitable, si no se modifican sustancialmente a1gunas de las características sociales y tecnológicas de la sociedad industrial”. Él sólo percibía curiosamente una débil esperanza depositada en la fuerza de lo “local” y en la idea de una democracia transnacional. “El autor (se lamentaba valientemente al terminar su trabajo), no ha renunciado a los valores de la sociedad moderna, ni tampoco a la lógica y al sentido de realidad”...

Claro, existen también respuestas no tan dolorosas, y en este mismo libro se podrán rastrear algunas de ellas. En el continente también hay pensadores que vislumbran, basados en hechos sólidos, opciones comunitaristas, o de democracia de mercado, o de retematización de la revolución y la democracia; algunos estamos inclinados a pensar que la idea del cambio vendrá del propio fortalecimiento de la sociedad y se procesará en el sistema político. Sin embargo, lo que deseo resaltar aquí, es solamente un ensayo y el hecho de que un pensador brillante como lo fue Germani, plantee que la crisis de la idea moderna es creada por la misma modernización.

4.

Volteemos la cabeza y miremos otros espacios.

En un reciente artículo el pensador de la postmodernidad Andreas Huyssen se preguntaba sobre los condicionamientos socio-históricos del conocimiento sobre la cuestión que nos convoca y afirmaba que el movimiento postmoderno no podía originarse en Europa; los alemanes, por ejemplo, según el autor, estaban preocupados, a raíz de las catástrofes nazis, "de reivindicar para sí una modernidad civilizada, y encontrar una identidad cultural a tono con el modernismo internacional, que ayudara a olvidar una Alemania depredadora y paria en el mundo moderno" y los franceses no le dieron mayor importancia, pues estaban embelesados con sus propios fetiches estructuralistas. El movimiento postmoderno, según Huyssen, se originaría en el mundo artístico norteamericano, donde precisamente se conjugan una serie de críticas al arte moderno (como fuentes de apoyo al *establishment* cultural; la consigna crítica parecería decir que el arte moderno y vanguardista terminó en la Casa Blanca) con cierta hipervalorización de la tecnología y de la validación acrítica de la cultura popular; así lo postmoderno anuncia un mundo anti WASP (*White Anglo Saxon Protestant*) y post-macho, aunque más adelante, estos mismos gestos y palabras también fueron casi totalmente tragados por el mercado. De ahí que el postmodernismo, además de producir tantos resquemores, también sea un campo de disputa e impulso del nuevo neoliberalismo.

La reacción postmoderna contra la crisis de la modernidad no sólo es una crítica contra la visión totalizadora y legitimadora de la misma, sino también —según Fredric Jameson— el producto de la "muerte" de la noción de individualidad gracias a las transformaciones del capitalismo, donde los rasgos observables de fragmentación y privatización del arte estarían ya prefigurando el mismo proceso de fragmentación de la sociedad y su modo de incomunicarse. De esta manera la muerte del sujeto, o del yo, o del único, o del pensamiento individualista, es saludada por algunos como liberación del "individualismo" y de la globalización encadenante, y por otros como el reconocimiento del pastiche y de la esquizofrenia, es decir del vacío, del hueco negro. La película Brazil, de Terry Gillian, graficaría bien esta última predicción.

5.

Pero ¿desde dónde nos toca reflexionar a los latinoamericanos esta crisis de la modernidad y las ofertas postmodernas?, ¿por qué se discute aquí esto, cómo participamos en esa discusión y cómo nos afecta?, ¿cómo nosotros (si podemos) planteamos nuestras preguntas y nuestras respuestas?

Obviamente no pretendo responder a estas cuestiones; los mismos textos del libro sólo las reproducen y mejoran, ensayando apenas algunas respuestas. En realidad emprendemos un primer viaje. Somos personajes distintos en un solo barco que se mueve por y con el mundo.

Quizás el barco es ese sincretismo histórico latinoamericano, que no nos entrega solamente un elemento cultural unificante; sino también los conflictos y diversos intereses entre nuestras distintas visiones, culturas, clases, etnias, regiones, naciones, gustos, sexos, poderes, etc. No sabemos lo que nos espera y cuánto cambiaremos cuando volvamos, si volvemos, pero estamos obligados a imaginar con lo mejor de nuestros recursos el viaje y estamos retados a tratar de pensar con sentido liberador estos nuevos vientos.

Empero, no olvidemos que las miradas latinoamericanas pueden ser tan divergentes unas de otras que no lleguen a mirarse nunca, pero también pueden ser tan congruentes como lo son las retinas izquierda y derecha que se miran en un espejo roto. Y quizás en estas imágenes desconocidas, silenciosas y solitarias, por fin el continente y los continentales asumamos la soledad, asumamos que nuestra respuesta no está en otra parte, ni en ilusiones ilustres, ni en fogatas que ya casi se apagaron, sino en nosotros mismos y esto quizás nos ayude a servir mejor los retos de estos tiempos.

Quién sabe si eso nos quería decir César Vallejo, cuando todavía nos invita a que "Contemplemos a Goya, de hinojos y rezando ante un espejo"...

FERNANDO CALDERÓN GUTIÉRREZ
Buenos Aires, noviembre de 1988

1. EL RECONOCIMIENTO DE LA DIFERENCIA: IDENTIDAD EN TIEMPOS DE CRISIS

MODERNIDAD, IDENTIDAD Y UTOPÍA EN AMÉRICA LATINA

Aníbal Quijano*

Discutir la modernidad y sus relaciones con América Latina no es, para muchos quizás, algo cuya importancia es inmediatamente perceptible. Para unos, el tema viene, inclusive, como una moda antes que como un modo, para hablar de modernidad.

Me parece, sin embargo, que abrir esta cuestión es menos simple o banal. No se trata solamente de un debate euronorteamericano o de una puesta meramente snob, innoble pues, de un tema extraño y ajeno a la América Latina. Por el contrario, en la cuestión actual de la modernidad está implicado el poder y sus mayores conflictos y en su más amplia escala, mundial. Por eso, aún si se tratara de un debate exclusivamente euronorteamericano, no podría ser indiferente para nosotros.

En el debate europeo sobre la modernidad y la postmodernidad, o en el norteamericano sobre la antimodernidad, no es posible no sentir el peculiar olor de ciertas zonas de la atmósfera espiritual europea que precedió (¿o condujo?) a la Segunda Guerra Mundial, en las que eran incubados los gérmenes ideológicos con los cuales se procuraría destruir las simientes de la libertad, de la igualdad, de la solidaridad,

---

* Profesor de la Universidad de San Marcos, Lima, Perú
Profesor Department of Sociology, Sany-Binghampton, USA.

de la democracia, producidas como parte de las primigenias promesas liberadoras de la racionalidad y de la modernidad. No era, quizás, menos oscurecido el horizonte frente al cual Johannes Huizinga, bien al comienzo de los años treinta, decidiera publicar sus preocupadas reflexiones bajo un título premonitor: "*In the Shadow of Tomorrow*".

No tiene que ensombrecerse del todo, no necesariamente, este horizonte, como entonces, con otros fascismos, nazismos, stalinismos, con sus guerras, sus hornos, su hambre, sus procesos. No todo eso es necesario, pero todo eso está comprometido, en este debate.

Para América Latina nada de eso es ajeno. Pero no solamente por el hecho de que todo el mundo está comprometido. También, o mucho más, porque para ella el debate sobre la modernidad implica volver a mirarse desde una nueva mirada, en cuya perspectiva puedan reconstituirse de otro modo, no colonial, nuestras ambiguas relaciones con nuestra propia historia. Un modo para "dejar de ser lo que nunca hemos sido".

AMÉRICA LATINA Y LA PRODUCCIÓN DE LA MODERNIDAD

No nos hemos liberado aún de los efectos de una fallida o deficitaria "modernización", practicada entre nosotros sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. Esa experiencia bloqueó, en muchos, toda otra idea de modernidad; hizo vernos como apenas sus tardíos y pasivos receptores y no pudo impedir una cautela escéptica respecto de sus promesas, por lo cual muchos se encontrarán a sí mismos como adelantados frente al debate actual sobre la crisis de la modernidad. Sin embargo, aunque América Latina haya sido, en efecto, tardía y casi pasiva víctima de la "modernización", fue, en cambio, partícipe activa en el proceso de producción de la modernidad.

En un sentido precisable, la historia desde la modernidad comienza en el violento encuentro entre Europa y América, a fines del siglo XV, porque de allí se sigue, en ambos mundos, una radical reconstitución de la imagen del universo. No hace falta insistir, aquí, en las implicaciones sobre la imagen tolemaica del universo. Lo que importa es la admisión de la necesidad de estudiar, explicar, dudar, discutir, volver a indagar todo lo que existe y ocurre en el universo, y de modificar las ideas, las imágenes y las experiencias mismas en función del cumplimiento de esa nueva necesidad humana. Esto es, de reconstituir sobre esa base las relaciones entre la humanidad y el universo, incluidas las relaciones entre los propios miembros de la humanidad.

La desacralización de la autoridad en la producción y comunicación de la experiencia y del conocimiento, fue legitimada y consolidada con el encuentro entre Europa y América. En adelante, todo conocimiento deberá su producción y su legitimidad al empleo de las

propias aptitudes humanas de hacer experiencias comunes a todos. Es decir, de comunicar sus descubrimientos, de aprehender y de usar los mismos elementos cognitivos. Esa nueva necesidad cultural y los recursos y procedimientos destinados a su satisfacción, tomarán en la Europa de ese tiempo el nombre de la razón o racionalidad. Y la nueva intersubjetividad, así como las prácticas sociales constituidas sobre esos fundamentos, el nombre de modernidad.

El momento primordial de esa vasta mutación de la intersubjetividad, sin el cual todo aquello no tendría sentido, ocurre en la imagen social del tiempo: se produce el reemplazo del pasado por el futuro, como la sede privilegiada de las expectativas de la humanidad. Hasta entonces, toda la previa imagen del universo reposa en el pasado, porque viene de él. No solamente todas las explicaciones, sino también todas las legitimidades le están asociadas. La esperanza era una insistencia en el regreso a una edad dorada. Era, en verdad, una nostalgia.

Lo que caracteriza el laberinto europeo de los siglos XIV y XV no consiste solamente en el desquiciamiento de las instituciones centrales de la sociedad y de la cultura y en la exacerbada violencia de sus conflictos, sino también, o acaso mucho más, en el dominio de la perplejidad sobre las alternativas históricas. Ausente una conciencia histórica de la cual el futuro fuera inseparable, ninguna perspectiva permitía dar un sentido a los acontecimientos, ni la constitución de un proyecto social que otorgara sentido a un tiempo por venir, nuevo, no meramente una prolongación del pasado.

La producción de las utopías europeas desde los comienzos del siglo XVI, da cuenta de que el laberinto va quedando atrás y que la historia comienza a ser proyectada, que puede tener, ser cargada, de futuro, esto es, de sentido. Aquellos primeros signos de una nueva conciencia histórica, donde se sitúa el umbral de la racionalidad y de la modernidad europeas, no consisten solamente en una elaboración distinta de su propio pasado. Sus imágenes más poderosas, aquellas que otorgaron a las utopías su inmensa fuerza motivadora y su extendida vigencia en el tiempo, fueron, ante todo, contribución seminal de la racionalidad andina al nuevo imaginario europeo que se constituía entonces, por el hallazgo de las instituciones sociales andinas, establecidas en torno a la reciprocidad, de la solidaridad, del control de la arbitrariedad, y de una intersubjetividad constituida alrededor de la alegría del trabajo colectivo y de la comunidad vital con el mundo, o, en términos europeos, por la unidad del árbol de la vida. Porque nada de eso provenía del pasado europeo, toda esperanza de ello debía ser tendida hacia el futuro.

Esa copresencia de América Latina en la producción de la modernidad, no solamente continúa sino que se hace consciente a lo largo

del período de cristalización de esa modernidad, especialmente durante el siglo XVIII y en los comienzos del siglo XIX. Si se admite como las marcas características del Iluminismo o Ilustración, el interés por la investigación científica del universo y por los respectivos descubrimientos; la actitud y la aptitud para admitir los riesgos intelectuales y, con frecuencia, vitales, implicados en ese comportamiento; la crítica de la realidad social existente y la admisión plena de la idea de cambio; la disposición para trabajar por reformas en el poder, contra los prejuicios sociales, contra la arbitrariedad, contra el despotismo, contra el oscurantismo; en fin, por la racionalización de la existencia social. La primigenia modernidad constituye, en verdad, una promesa de liberación, una asociación entre razón y liberación. Si tales son los rasgos iniciales del movimiento de la modernidad, ellos son registrables lo mismo en Europa que en América colonial durante el siglo XVIII.

En ambos lados del Atlántico se forman, al mismo tiempo, las tendencias de pensamiento y las agrupaciones intelectuales que, como las "sociedades de amantes del país", se organizan para tales propósitos. Esos círculos intelectuales y políticos, se formulan las mismas cuestiones, trabajan en proyectos equivalentes, publican y discuten materiales comunes. Eso es, precisamente, lo que encontrara Humboldt a su paso por América, sin poder ocultar su sorpresa. Los frutos de la Ilustración fueron saboreados al mismo tiempo en Europa y en América Latina.

No es inútil, por eso, recordar que intelectuales y políticos de América colonial, tuvieron actuación importante en el propio movimiento europeo de la Ilustración. Por ejemplo un peruano, Pablo de Olavide, forzado a emigrar del Perú, era amigo de Voltaire, se integró al núcleo de los enciclopedistas franceses y tomó parte activa en las experiencias políticas de los reformistas españoles de ese período. Perseguido por el oscurantismo inquisitorial, Olavide fue defendido por todos los círculos europeos de la Ilustración y fue el propio Diderot, su amigo personal, quien publicó su primera biobibliografía.

El movimiento intelectual y político de la Ilustración fue producido y practicado simultáneamente en Europa y en América. En ambos mundos, estaba empeñado el combate contra el oscurantismo que bloqueaba el desarrollo del conocimiento y reprimía la necesaria libertad de la subjetividad; contra la arbitrariedad e inequidad de las relaciones de poder social, cuando la crisis de la sociedad feudal no estaba aún superada; contra el despotismo incorporado al Estado. Contra todo lo que fuera óbice para el proceso de reorganización racional de la sociedad.

Todo eso era, sin duda, aún mucho más profundamente sentido en América que en Europa, durante el siglo XVIII, porque aquí la

situación colonial reforzaba el despotismo, la arbitrariedad, la desigualdad, el oscurantismo. Nada tiene de sorprendente, desde esta perspectiva, que las "sociedades de amantes del país" no solamente se extendieran por toda América ibérica, sino que tuvieran una actividad con frecuencia más intensa que en Europa. Por el contrario, es seguramente tiempo de reabrir esta cuestión; recordar, por ejemplo, el hecho de que fuera en América —por determinaciones obvias— más temprano y más concreto el movimiento intelectual y político nacionalista, una de las claras expresiones del reformismo de la Ilustración, que en Europa no ingresa al debate y al conflicto político sino un siglo después, hacia fines del siglo XIX.

LA "METAMORFOSIS" DE LA MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA

Si la modernidad, como movimiento de la subjetividad social, pudo ocurrir en Europa y en América al mismo tiempo, no se debió solamente —o tanto— a la comunicación existente entre ambos mundos, sino principalmente a que en los dos también estaban en curso los mismos procesos en la consistencia de las relaciones sociales: el apogeo del mercantilismo de los siglos XVII y XVIII.

El problema es, sin embargo, que cuando esa modernidad parecía ingresar en América Latina en un momento de deslinde con lo europeo, de especificidad y de maduración, cuando comienza a proyectarse como una propuesta social, lo que en realidad le sucede es caer víctima de la relación colonial con Europa y ser sometida a una "metamorfosis", literalmente, kafkiana.

En efecto, mientras en Europa el mercantilismo va mutándose en capitalismo industrial, en América Latina colonial, y en particular desde el último tercio del siglo XVIII, va estagnándose debido a la política económica de la metrópoli colonial y al desplazamiento de las relaciones de poder en favor de Inglaterra. Así, mientras la modernidad en Europa termina formando parte de una radical mutación de la sociedad, alimentándose de los cambios que aparejaba la emergencia del capitalismo, en América Latina, desde fines del siglo XVIII en adelante, la modernidad es envuelta en un contexto social adverso, porque el estancamiento económico y la desintegración del poder que el mercantilismo articulaba, permiten que los sectores sociales más adversos a la modernidad ocupen el primer plano del poder.

De esa manera, en el mismo período en que la modernidad ocupaba en Europa no solamente las relaciones intersubjetivas, sino también y cada vez más las relaciones sociales materiales, y se convertía, en consecuencia, en un modo de la vida cotidiana de la sociedad, en América Latina no solamente queda confinada a la subjetividad, bloqueada de sus posibilidades de ingreso a la materialidad cotidiana de la sociedad,

sino que también será reprimida y perseguida inclusive como subjetividad y aún dentro de ella deberá refugiarse en sus zonas minoritarias.

Esa fue, sin atenuantes, una auténtica "metamorfosis". Durante un tiempo muy largo, la modernidad existirá como pura inteligencia, cercada, incomunicada, casi incomunicable. Los intelectuales, algunos, podrán pensar con la máxima modernidad, mientras su sociedad se hace cada vez menos moderna, menos... racional. Eso ayuda a explicar por qué la "inteligencia" liberal de América Latina, terminada la sujeción colonial, no logró liberarse de la quimera de una modernización de la sociedad sin una revolución. Y por qué muchos, no los menos brillantes, terminaron plegándose simplemente a la servidumbre de los nuevos patrones de poder y de sociedad que se extendían en Europa y después en Estados Unidos. La modernidad había dejado de ser producida y coproducida desde el suelo cultural latinoamericano.

EL CONFLICTO INTERNO DE LA MODERNIDAD EN EUROPA

La "metamorfosis" de la modernidad en América Latina no es un fenómeno desconectado de la historia europea de ese movimiento. No solamente porque fue, en medida decisiva, resultado de la relación colonial, sino ante todo porque su consolidación y su prolongada duración (que aún no termina del todo) fueron, a su vez, asociadas al hecho de que en Europa la dominación pudo imponer, en su propio servicio, contra la liberación, una casi completa instrumentalización de la razón.

Desde sus propios inicios, la Ilustración europea contiene una división —que pronto se revelara insanable— entre las tendencias para las cuales la racionalidad es una genuina promesa de liberación de la humanidad, de sus propios fantasmas, de la sociedad, de las prisiones del poder; y, del otro lado las tendencias para las cuales la racionalidad es un dispositivo instrumental del poder, de la dominación.

Las primeras tendencias estaban difundidas sobre todo en la Europa Mediterránea, la Europa Latina. En tanto que las otras tenían el predominio de la Europa Nórdica y, en especial, de lo que es hoy la Gran Bretaña. Esa diferenciación se hace más clara y aguda en el curso del siglo XVIII; toma parte en el conflicto de poder entre Inglaterra y España y, después, entre Inglaterra y Francia, y fue, ciertamente, definitiva, con la imposición de la hegemonía inglesa sobre el resto de Europa y en el Siglo XIX sobre la mayor parte del mundo.

La imposición de la hegemonía británica, desde fines del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, significó también la hegemonía de las tendencias que no podían concebir la racionalidad de otro modo que como arsenal instrumental del poder y de la dominación. La asociación entre razón y liberación quedó oscurecida, de ese modo. La modernidad sería, en adelante, vista casi exclusivamente a través del

enturbiado espejo de la dominación. Había comenzado la era de la "modernización". Esto es, la transformación del mundo, de la sociedad, según las necesidades de la dominación. Y específicamente, de la dominación del capital, despojado de toda otra finalidad que la acumulación. El hacha que cortó la cabeza de Moro pudo extender y perdurar su pálida eficacia.

Para América Latina esa inflexión de la historia fue no sólo decisiva. Fue catastrófica. La victoria de la instrumentalización de la razón en servicio de la dominación, fue también una profunda derrota de América Latina, pues por su propia situación colonial, la producción de la racionalidad moderna estuvo ahí asociada, sobre todo, a las promesas liberadoras de la modernidad. La "metamorfosis" de aquella quedaría destinada a durar por un período histórico muy prolongado. América Latina no volvería a encontrar la modernidad sino bajo la cubierta de la "modernización".

La hegemonía de la "razón instrumental", es decir de la asociación entre razón y dominación, contra la "razón histórica" o asociación entre razón y liberación, no solamente se consolidó y mundializó con la predominancia de Estados Unidos en el imperialismo capitalista y la imposición de la Paz Americana después de la Segunda Guerra Mundial, sino que también alcanzó una vigencia exacerbada. Ha sido bajo este imperio que todas las instancias de la sociedad y cada uno de sus elementos han terminado sometidos a las exclusivas demandas del poder del capital. Y es, precisamente, en este período que América Latina pasó a ser una de las víctimas de la "modernización".

La victoria de la "razón instrumental" ha sido, sin embargo, aún más profunda y trágica, pues inclusive las propias corrientes de ideas y movimientos sociales cuyo sentido mismo era la defensa de la racionalidad liberadora y que, de ese modo, emergían como portadores de las primigenias promesas de la modernidad, sucumbieron a la fuerza de la "razón instrumental". Mucho peor, intentaron, y no sin éxito durante un largo período, presentarla nada menos que como la racionalidad liberadora misma. Contribuyeron así al más completo oscurecimiento de la asociación entre razón y liberación. Todos saben a qué me refiero: el Socialismo no logró ser otra cosa que "socialismo realmente existente", stalinismo bajo cualquiera de sus variantes locales.

¿Por qué, entonces sorprenderse de que el término modernidad, en fin de cuentas, apareciera cubriendo únicamente la "modernidad realmente existente", es decir el reinado de la "razón instrumental"?

¿QUÉ MODERNIDAD ESTÁ EN CRISIS?

Es parte de una ironía histórica que, sin embargo, el actual embate contra la modernidad provenga precisamente desde los bastiones del

dominio de la razón instrumental. Porque la puesta postmodernista de un sector de la inteligencia francesa (cuyos integrantes provienen mayoritariamente de una izquierda stalinista y pocos de una izquierda que no descubrió a tiempo que la máscara y el personaje eran lo mismo en el "socialismo realmente existente"), como el antimodernismo de una parte de la inteligencia norteamericana (no pocos de los cuales son igualmente ex-izquierdistas), se dirigen exactamente a destruir lo que pueda todavía quedar de la primigenia asociación entre razón y liberación social.

Después del nazismo y del stalinismo, alegan los postmodernistas, nadie puede creer aún en una racionalidad liberadora. Las promesas liberadoras de la modernidad, los "grandes relatos", ya nadie cree en ellos. Los antimodernistas norteamericanos, de su lado, sostienen que esas promesas nunca fueron sino quimeras y que el orden y la autoridad son la única expresión de la racionalidad. Los unos y los otros, nos proponen el discurso y la tecnología del poder como el único territorio legítimo, que debe ser defendido de la modernidad.

Si toda empresa de liberación de los hombres y de las mujeres, de toda dominación, de la servidumbre, de la desigualdad social, de la arbitrariedad, del despotismo, del oscurantismo, es vana; si es quimérica toda esperanza de lograr de ese modo la plena realización de las facultades individuales y de las alegrías colectivas; si sólo son algo que la historia redujo a "grandes relatos" de aspiraciones imposibles, debe admitirse que tales promesas de la modernidad no son racionales y que son, en definitiva, irracionales. Lo único que permanece realmente es, pues, el poder. Lo racional sería entregarse a él. Así, la seducción del poder se nos ofrece como alternativa a la modernidad.

La vigencia de la razón histórica, esto es, de la racionalidad como proyecto de liberación de la sociedad, está sometida a un nuevo y más insidioso asedio. Fuerzas sociales y políticas equivalentes a las que, como el nazismo y el stalinismo, produjeron el debilitamiento, en verdad casi el eclipse de la razón histórica, emergen de nuevo en busca de la destrucción definitiva de todo proyecto de liberar a la sociedad del poder actual y de todo camino que pueda llevar a la reducción o destrucción de todo poder.

Ese es el carácter de la crisis actual de la modernidad, en primera instancia. No obstante, sería inútil y, peor, un tremendo riesgo, no percibir que no se trata solamente de una contienda entre la razón instrumental y la razón histórica. Porque si las promesas liberadoras de la racionalidad moderna constituida en Europa, pudieron ser puestas de lado y subordinadas a las necesidades del poder, bajo la hegemonía del imperialismo británico primero y norteamericano después; si los movimientos alternativos, herederos y portadores de las

promesas de la modernidad, terminaron admitiendo el enmascararse primero y luego el convertirse en "socialismo realmente existente", es difícil que todo ello ocurriera únicamente porque la razón histórica, su identidad europea, terminara defendida solamente por los sectores más débiles de la sociedad actual. Es más probable que en la constitución de la propia racionalidad moderna, tal como ella se definió en Europa, no hayan dejado de actuar, desde el comienzo, elementos que no solamente la hicieron más débil, sino que también hicieron posible enmascararla y sustituirla.

La escisión de la racionalidad moderna en Europa se produce en torno de su relación con el poder, entre una vertiente que se define como su racionalismo instrumental y otra, como parte de un proyecto antagonista, como racionalidad liberadora. Resultó, no obstante, que la última no tenía una constitución inmune a la seducción del poder. Eso se debe, quizás, al hecho de que la racionalidad moderna es, en Europa, una planta cuya savia es nutrida desde el comienzo por las relaciones de poder entre Europa y el resto del mundo. Pero si la racionalidad pudo secarse en un racionalismo instrumental, acaso tiene que ver con que la razón europea tenía que nutrirse de un árbol del conocimiento desgajado, desde sus orígenes, del árbol de la vida y de sus jugos, precisamente como precio de la asociación entre razón y dominación.

De algún modo, en la crisis actual de la modernidad, es la propia identidad europea, la constitución europea de la racionalidad moderna, lo que está en cuestión. No se trata, en consecuencia, solamente de un enfrentamiento entre la razón instrumental y la razón histórica, en abstracto. Se trata, acaso más profundamente, del modo europeo de la constitución de la propia racionalidad liberadora. Es la hegemonía europea, ahora euronorteamericana, en la historia de la modernidad y de la racionalidad, lo que ahora está en crisis. En fin de cuentas, la hegemonía euro-norteamericana en el mundo actual y sus implicaciones en la cultura.

"METAMORFOSIS" Y TENSIÓN DE LA SUBJETIVIDAD EN AMÉRICA LATINA

En los años sesenta, en América Latina discutíamos ante todo los problemas de la realidad social y el cambio de esa realidad. Ahora estamos más bien desesperados por establecer nuestra identidad. No me parece inexplicable. Lo que está detrás de esta búsqueda de identidad cada vez que América Latina está en crisis, es que los elementos formativos de nuestra realidad no han abandonado sus tensas relaciones entre sí, haciendo más lenta, más difícil, la sedimentación histórica que pudiera volver más denso y más firme el piso de nuestra existencia

social y menos apremiante o menos recurrente la necesidad de andar, todo el tiempo, en pos de identidad.

La vinculación de esas cuestiones con el trayecto de la modernidad en América Latina abre una problemática muy vasta que no sería pertinente discutir aquí extensamente. Permítaseme solamente tomar algunos elementos que me parecen centrales y ejemplares.

Sugiero, en primer término, que la "metamorfosis" de la modernidad en América Latina, a su vez uno de los productos de la dominación colonial, sirvió para la prolongación desmedida de un poder cuyos beneficiarios fueron sectores sociales en quienes se encarnaron los resultados más perversos de la dominación colonial, los menos tocados por la racionalidad moderna y que con las presiones de la "modernización" han logrado mantener sus principales posiciones.

No obstante que la racionalidad moderna fue coproducida en América Latina, no pudo materializarse aquí como propuesta social global, de reconstitución histórica de la sociedad y de su cultura, a pesar de la variada y vasta riqueza de sus materiales. Peor, quizás, las incipientes tendencias en esa dirección, activas desde el siglo XVIII, no sólo no fueron duraderas, sino definitivamente, truncas, tras la derrota de los movimientos sociales respectivos, especialmente en el área andina. De esa manera, la heterogeneidad histórica de la sociedad y de la cultura fue no solamente mantenida, sino reforzada y articulada sobre ejes perversos. Por ejemplo, la situación de la población "india" en el Perú, empeoró sin duda desde comienzos del siglo XIX hasta mediados del presente. Pero eso no fue todo. La incipiente reconstitución de una nueva cultura, sobre la base de la racionalidad andina y de la europea, de algún modo incipientemente iniciada fue víctima de una política de segregación del indio y de lo indio, en la misma medida en que la racionalidad moderna fue llevada a la "metamorfosis".

El universo intersubjetivo actual de América Latina difícilmente admitiría ser presentado como una cultura constituida en torno de núcleos definidos de articulación y con materiales ya sedimentados plenamente. Pero eso no sólo se debe a su pasado. Se debe, probablemente, en mucho, a la no interrumpida reproducción de su dependencia respecto de la dominación euronorteamericana. No se trata, solamente, de una cuestión de subordinación, sino, ante todo, de que su constitución tiende a moverse en función de esa relación.

Una de las más insistentes expresiones del carácter tensional de la intersubjetividad latinoamericana, es una permanente nota de dualismo en la manera intelectual, en la sensibilidad, en el imaginario. Esa nota no puede ser referida, simplistamente, a la oposición entre lo moderno y lo no moderno, como no han dejado de insistir los apologistas de la "modernización", sino, más bien, a la rica, variada, densa,

condición de los elementos que nutren esta cultura, pero cuyas contraposiciones abiertas no han terminado de fundirse del todo en nuevos sentidos y consistencias, que puedan articularse autónomamente en una nueva y diferente estructura de relaciones intersubjetivas. La lentitud y acaso la precariedad de ese proceso de producción de un nuevo y autónomo universo cultural no están desligadas de los mismos factores que reproducen la dominación imperial y la hegemonía de la razón instrumental y que han sido fortalecidos bajo las presiones de la "modernización".

Acaso el mayor ejemplo de la presencia de esa tensión y de esa nota de dualidad en la inteligencia latinoamericana es Mariátegui. Marxista, considerado hoy como el más grande de los marxistas latinoamericanos, Mariátegui al mismo tiempo no era marxista. Creía en Dios, explícitamente. Proclamaba que no es posible vivir sin una concepción metafísica de la existencia, y no dejaba de sentirse cerca de Nietzsche. Sus descubrimientos acerca de lo específico en la realidad social de América Latina no podrían ser entendidos por fuera de esa tensión en su pensamiento y en toda su tesitura personal, porque fuera de ella no habrían sido, quizás, alcanzados. En todo caso, todos aquellos que en el mismo tiempo analizaban la misma realidad, pero apegados únicamente al racionalismo europeo, no llegaron a hacer otra cosa que buscar en nuestra tierra la reproducción de Europa.

Esa tensión atraviesa a todo y a todos o casi todos en América Latina. Pero no se trata sólo de que leemos libros europeos y vivimos en un mundo por completo diferente. Si sólo fuera así, seríamos apenas "europeos exilados en estas salvajes pampas", como se han definido muchos, o tendríamos como única aspiración ser admitidos como europeos, o mejor yanquis, como es sin duda el sueño de otros muchos. No podríamos, en consecuencia, dejar de ser todo eso que nunca hemos sido y que no seremos nunca.

Se trata de una especificidad, o si Uds. quieren, de uno de los sentidos que van formando la identidad latinoamericana: la relación entre historia y tiempo es aquí por completo diferente de la que hay en Europa o en Estados Unidos. En América Latina, lo que en esas otras historias es secuencia es una simultaneidad. No deja de ser también una secuencia. Pero es, en primer término, una simultaneidad. De ese modo, por ejemplo, lo que en Europa fueron las etapas de la historia del capital, aquí forma los pisos del capital. Pero no ha abandonado del todo su función de etapas. Pisos y etapas del capital en América Latina, aquí está activa la "acumulación originaria"; la acumulación competitiva; la acumulación monopólica anterior a la Segunda Guerra Mundial, es decir todavía ligada a imperialismos nacionales; la acumulación monopólica inter y transnacional. No se podría decir

que son sólo etapas en una secuencia cuando actúan en una estructura piramidal de pisos de dominación. Pero tampoco podría negárseles del todo su condición de etapas. El tiempo en esta historia es simultaneidad y secuencia al mismo tiempo.

Se trata de una historia diferente del tiempo. Y de un tiempo diferente de la historia. Eso es lo que una percepción lineal y, peor, unilineal del tiempo, unidireccional de la historia (como la que caracteriza la versión dominante del racionalismo euronorteamericano, bajo la hegemonía de la razón instrumental) no logra incorporar a sus propios modos de producir o de otorgar sentido "racional", dentro de su matriz cognitiva, de su propia perspectiva. Y nosotros, aunque todo el tiempo angustiados por la sospecha de su presencia, no hemos sido tampoco capaces de identificar y de asumir, plenamente, como sentido histórico propio, como identidad, como matriz cognitiva, porque no logramos liberarnos más pronto del dominio de ese racionalismo.

Sin embargo, por lo menos para muchos de nosotros, ese era el más genuino sentido de nuestras búsquedas y perplejidades durante el período de los agitados debates de la dependencia. Pero es verdad, sin duda, que sólo fuimos capaces de entreverlo a trechos. No es, pues, de ningún modo un accidente que no fuera un sociólogo, sino un novelista como Gabriel García Márquez el que, por fortuna o por conciencia, encontrara el camino de esta revelación, por la cual, en verdad, se hizo merecedor del Premio Nobel. Porque ¿de qué modo sino estético-mítico, se puede dar cuenta de esta simultaneidad de todos los tiempos históricos en un mismo tiempo? ¿De qué otro modo que convirtiendo todos los tiempos en un tiempo? ¿Y qué sino mítico puede ser ese tiempo de todos los tiempos? Paradojalmente, ese modo extraño de revelar la intransferible identidad de una historia, resulta ser una racionalidad, pues hace inteligible el universo, la especificidad de ese universo. Eso es, a mi juicio, lo que básicamente hizo o logró García Márquez en *Cien años de soledad.* Y eso, sin duda, vale un Premio Nobel.

Esa relación entre historia y tiempo, en América Latina se ejerce aún en otras dimensiones. El pasado atraviesa el presente, de un otro modo que como estaba instalado en el imaginario europeo anterior a la modernidad. Es decir, no como la nostalgia de una edad dorada, por ser o haber sido el continente de la inocencia. Entre nosotros el pasado es o puede ser una vivencia del presente, no su nostalgia. No es la inocencia perdida, sino la sabiduría integrada, la unidad del árbol del conocimiento en el árbol de la vida, lo que el pasado defiende en nosotros, contra el racionalismo instrumental, como sede de una propuesta alternativa de racionalidad. La realidad es vista, se hace ver, de ese modo como totalidad, con toda su magia. La racionalidad,

aquí, no es un desencantamiento del mundo, sino la inteligibilidad de su totalidad. Lo real no es racional sino en tanto que no excluya su magia. Rulfo y Arguedas, en las sedes privilegiadas de la herencia de la racionalidad original de América Latina, lo narraron. Pero la fórmula que lo nombra para la comunicación universal, "realismo mágico", toda una *contradictio in termini* para el racionalismo europeo, el desencantador del mundo, viene, quizá no por puro azar, de Alejo Carpentier, el más intelectual, o si se prefiere el más racional de los narradores latinoamericanos que tuvo la audacia y la fortuna de hacer el "viaje a la semilla". Quizás porque en pocos como en él, la formación intelectual europea pudo ser llevada al borde de todas sus tensiones y reconstituida desde el reconocimiento de un "real maravilloso".

Esa relación tensional entre el pasado y el presente, la simultaneidad y la secuencia del tiempo de la historia, la nota de dualidad en nuestra sensibilidad, no podrían explicarse por fuera de la historia de la dominación entre Europa y América Latina, de la copresencia de ésta en la producción de la primigenia modernidad, de la escisión de la racionalidad y de la hegemonía de la razón instrumental. En fin, de las pisadas de la "modernización" en América Latina.

Es debido a esa específica historia, por la no interrumpida reproducción de nuestra dependencia en esa historia, que cada vez que hay una crisis en la racionalidad europea y, en consecuencia, en las relaciones intersubjetivas entre lo europeo y lo latinoamericano, también entra en crisis el proceso de sedimentación de nuestra propia subjetividad y volvemos a partir en pos de nuestra esquiva identidad. Hoy eso es más apremiante que otras veces, seguramente porque la cultura criollo-oligárquica que surgió tras la "metamorfosis" de la modernidad, ha perdido, irrevocablemente, las bases sociales de su reproducción y está en avanzada bancarrota, sin que sea ya claramente sensible la que tendrá la posterior hegemonía. Por eso, sin duda esa ansiosa demanda por la identidad es más fuerte en los países y en los grupos donde las presiones de lo transnacional hacia una nueva cultura "criollo-oligárquico" (lo nuevo colonial, pues) no logran desalojar lo que se produce desde lo indio y desde lo negro, desde todo lo propio constituido en nuestras relaciones intersubjetivas o no logran subordinarlo y aherrojarlo de nuevo en las penumbras de la dominación.

RACIONALIDAD Y UTOPÍA EN AMÉRICA LATINA

Eso propio en nuestra cultura es un inacabado producto del modo en que se reorganizan y reencauzan los elementos que provienen de esa relación de dominación y de conflicto, cuando las bases y las instituciones del poder han sido corroídas y parcialmente desmontadas por la irrupción de los dominados al primer plano de la escena. En otros

términos, cuando se hacen originales, de nuevo, los elementos básicos de nuestro universo de subjetividad. Con ello se va constituyendo una nueva utopía, un sentido histórico nuevo, una propuesta de racionalidad alternativa.

No debe sorprender que esos procesos sean ahora más patentes en las áreas herederas de las primigenias fuentes de cultura original, que todavía surten o que brotan de nuevo, como en México-Mesoamérica y el mundo andino. ¿No es la obra de José María Arguedas, una expresión, una instancia de esa utopía? Él tuvo que optar entre el español, el idioma dominante, y el quechua, idioma dominado, nada menos que para expresar las necesidades de comunicación de los dominados. Optó por escribir en el idioma dominante. Pero empeñándose en lograr que, no obstante, así pudieran transmitirse todas las posibilidades expresivas del idioma dominado. Eso es un programa de subversión lingüística. Su realización llevaría a una expresión original.

Ese derrotero llevó a Arguedas a otro descubrimiento. ¿Cuál estructura narrativa sería la más eficaz para su necesidad de narrar la magmática constitución de una nueva sociedad, de una nueva cultura, sobre los desiertos arenales costeños donde se arracimaban las multitudes en cuyo universo se agitaba, precisamente, ese tenso diálogo entre la cultura dominante y la dominada? *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, su novela póstuma, contiene su propuesta. De nuevo tuvo que optar por la estructura narrativa de los dominadores. Pero, otra vez, a condición de que todas las posibilidades narrativas de ese oscuro conflicto, pudieran ser el contenido real del producto narrativo. Ese es un programa de subversión narrativa, punto de llegada de un itinerario de subversión cultural iniciado con una subversión lingüística. De algún modo, ésa es aún la propuesta mayor que siguen los protagonistas de ese prolongado conflicto de identidad, porque ésa es también una propuesta de liberación.

En este momento de nuestra historia, tiene que ser admitido, irrevocablemente, que no hemos sido nunca y que no seremos, meramente, euronorteamericanos, como fue la autoimagen pretendida por la vieja cultura "criollo-oligárquica" o es la nueva que algunos grupos quisieran simular. En otros términos, que la cultura dominante no se impuso, ni podrá imponerse sola, sobre la extinción de las dominadas. Ni que de otro lado, la liberación de éstas podría ser equivalente de alguna resurrección. En ese sentido, la propuesta arguediana, implícita en toda su obra, puede ser reconocida. Rama lo había visto ya como un derrotero real, como un proyecto histórico que es necesario realizar conscientemente. Ni más ni menos, la utopía cultural de América Latina.

La utopía arguediana no tendría lugar si no fuera una prefiguración de otras subversiones mayores. Toda utopía es, después de todo, un proyecto de reconstitución del sentido histórico de una sociedad. El hecho de que fuera alojada, primero, en un reino estético, no hace sino señalar, como siempre, que es en lo estético donde se prefiguran las transfiguraciones posibles de la totalidad histórica. ¿No es eso lo que discutían, antes de la Segunda Guerra Mundial, nuestros compañeros europeos, Lukács, Adorno, Benjamin, Brecht? ¿No estaba entonces en cuestión la liberación estética como antesala de una posible liberación de la sociedad?

La utopía latinoamericana, como propuesta de racionalidad alternativa, adquiere todos sus relieves cuando se confronta desde esa perspectiva una cuestión que se ha constituido, virtualmente, en la cuestión crucial del debate actual y no sólo ciertamente en América Latina. Esa cuestión es, a mi juicio, el resultado de un doble proceso. De un lado, el del repliegue de los postmodernistas y de los antimodernistas en esa suerte de "neoconservadorismo" que canta las seducciones del poder vigente. De otro lado, el del desocultamiento de que, en el "socialismo realmente existente", la máscara y el personaje eran lo mismo. El resultado es una ofensiva de los encantos del poder del capital privado, en un lado. Y una súbita perplejidad, en el otro campo, que gradualmente cede a los encantos de ese poder.

Así lo privado versus lo estatal, emerge como la cuestión en torno de la cual se debaten ahora no solamente los problemas de la crisis económica, sino los que se refieren a cada una de las otras instancias de la realidad social. En el caso peruano, tal cuestión acaba de estallar en el debate suscitado frente al proyecto de estatización de la banca, por parte del gobierno de Alan García. Mario Vargas Llosa lo denuncia como el primer paso en dirección al totalitarismo. Alan García replica que es el primer momento de la emancipación nacional y social.

Lo privado es hecho valer, para unos, como sustento de la libertad y de la democracia, porque la estatización acompañó en el stalinismo la organización del despotismo de una burocracia. Pero también se pretende la relegitimación de la propiedad privada, porque la estatización de la economía ha terminado afectada de la misma esclerosis burocrática.

El despotismo es realmente existente bajo el stalinismo. Pero no es menos real que es el par del despotismo de las corporaciones transnacionales. Es real que el capital privado es la exitosa fuente del dinámico poder de tales corporaciones. Pero no ha dejado de ser una quimera como sustento de una existencia libre y próspera de las vastas mayorías de todo el mundo, y sin duda alguna de las de América Latina.

Esta confrontación entre la propiedad capitalista absoluta y la absoluta propiedad estatal, para los explotados y dominados de todo el mundo, no puede ser admitida como una disyuntiva. En verdad, es una trampa que cierra un callejón sin salida. Ambas son, en realidad, caras de la misma razón instrumental, llevan a las mismas frustraciones de la "modernización" y del "populismo" en nuestros países. Ninguna propone otra cosa que un poder todo el tiempo pendiente sobre una vasta multitud de dominados.

En la experiencia latinoamericana, lo estatal ha terminado siendo eficaz para los controladores del Estado. Lo privado capitalista, para los controladores del capital. Sin embargo, en nuestra experiencia no hay solamente un tipo de privado. Hay otro privado que sí funcionó y funciona hoy, eficazmente, para los productores directos, y que funciona como privado, pero no porque es privado capitalista o su equivalente, sino precisamente porque no lo es. Si se piensa en la experiencia de las comunidades andinas originales, anteriores a su adaptación al poder mercantil, debe admitirse que se trata de instituciones privadas, es decir fuera de Estado, que permitían lo que Arguedas aprendió a querer en ellas, la alegría del trabajo colectivo, la libertad de las realizaciones decididas por todos, la eficacia de la reciprocidad.

Que nadie piense que estoy preconizando la vuelta al comunitarismo andino original o a la reciprocidad de las antiguas sociedades agrarias. Ni ellas volverán, ni serían aptas para acoger y satisfacer las complejas necesidades de las complejas sociedades actuales. Tampoco sugiero, aquí y ahora, la disolución de todo poder distinto al de las asociaciones libres de ciudadanos libres, que aparece en algunas de las formidables utopías del movimiento anarquista. Lo que en realidad propongo es que actualmente, en el seno mismo de las ciudades latinoamericanas, las masas de dominados están constituyendo nuevas prácticas sociales fundadas en la reciprocidad, en su implicada equidad, en la solidaridad colectiva, y al mismo tiempo en la libertad de la opción individual y en la democracia de las decisiones colectivamente consentidas, contra toda imposición externa.

Se trata, hasta aquí, de un modo de rearticulación de dos herencias culturales. De la racionalidad de origen andino, ligada a la reciprocidad y a la solidaridad. Y de la racionalidad moderna primigenia cuando la razón estaba aún asociada a la liberación social, ligada a la libertad individual y a la democracia, como decisión colectiva fundada en la opción de sus individuos integrantes. Se trata, pues, de la constitución de una nueva racionalidad, que es la misma, en definitiva, que la implicada en la propuesta arguediana.

No es necesario ser prisioneros de la disyuntiva entre lo privado y lo estatal del capital, de ninguna de las caras de la razón instrumental.

América Latina, por su peculiar historia, por su lugar en la trayectoria de la modernidad, es el más apto territorio histórico para producir la articulación de los elementos que hasta ahora andan separados: la alegría de la solidaridad colectiva y la de una plena realización individual. No tenemos que renunciar a ninguna de ellas, porque son ambas nuestra genuina herencia.

Si se observa, por ejemplo, a los Estados Unidos, es posible encontrar que la ideología del igualitarismo social se asentó allí más profundamente que en cualquiera otra sociedad conocida. En general, todas las demás son sociedades jerárquicas, no sólo en las relaciones sociales materiales —como obviamente lo es la de Estados Unidos— sino también en las subjetivas. Pero no es, sin duda, un accidente que esa ideología del igualitarismo social sea la otra cara del más exacerbado individualismo. Porque esto último no sería posible sin lo otro. La utopía norteamericana, que puede expresarse en su actual "ciencia-ficción", da cuenta de que la única idea sistemáticamente ausente es, precisamente, la idea de la solidaridad social. Creo que eso es, también, una expresión del exacerbado dominio de la razón instrumental en esa cultura.

América Latina, alternativamente, comienza a constituirse, a través de las nuevas prácticas sociales, de reciprocidad, de solidaridad, de equidad, de democracia, en instituciones que se forman fuera del Estado o contra él, es decir, como un privado antagonista del privado del capital y del Estado del capital privado o de su burocracia. Como la sede posible de una propuesta de racionalidad alternativa a la razón instrumental y a la misma razón histórica vinculada al desencantamiento del mundo.

La identidad latinoamericana, que no puede ser definida en términos ontológicos, es una compleja historia de producción de nuevos sentidos históricos, que parten de legítimas y múltiples herencias de racionalidad. Es, pues, una utopía de asociación nueva entre razón y liberación.

SIGNOS Y DESIGNIOS EN LA SOCIEDAD LATINOAMERICANA

Juan Enrique Vega*

A Armando Suárez, por su partera complicidad en el reconocimiento de los fantasmas. Por la amistad que queda pendiente. Con dolor.

—"Nunca he dudado de la verdad de los signos, Adso, son lo único que tiene el hombre para orientarse en este mundo. Lo que no comprendí fue la relación entre los signos... he sido un testarudo, he perseguido un simulacro de orden, cuando debía saber muy bien que no existe orden en el universo.
—Pero, sin embargo, imaginando órdenes falsos habéis encontrado algo...
—Gracias, Adso, has dicho algo muy bello."
(Umberto Eco, El nombre de la rosa)

Preocupación o moda recién iniciada en algunos medios intelectuales latinoamericanos, principalmente del área sur del continente, la reflexión sobre la postmodernidad parece requerir de la interrogación. Adoptar tal actitud de interrogación debiera ser consecuencia no sólo de un estilo menos soberbio que el habitual en el debate sobre las ideas, donde algunos niegan airados y otros aceptan militantemente, sino también del hecho de que muchos temas, que más o menos puntualmente se esbozan en el gran relato postmodernista, parecen haber sido planteados ya, en otro contexto, en el trabajo intelectual y político latinoamericano desde hace un tiempo largo. Por cierto, desde la década de los setenta, preñada de dudas, incertidumbres y desilusiones; pero también, incluso, en una lectura menos estricta, en algunos de los problemas planteados en la vieja discusión sobre la modernidad y lo latinoamericano. En esa discusión, podrían entreverse hilos de la madeja que hoy nos ocupa. Claro está que dentro de un espíritu y organización conceptual distintos. La diferencia en el espíritu no es poco relevante, es la que marca la distinción

---

* Investigador del Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales (ILET), Santiago, Chile.

entre optimismo y pesimismo; entre el entusiasmo y el desencanto; entre la esperanza y la desazón. En todo caso, muchas de nuestras preguntas están claramente sesgadas por el hecho de ser planteadas desde un lugar en que la ocurrencia misma de la modernidad es, para decir lo menos, altamente controvertida.

1. LA MODERNIDAD EN EL BANQUILLO

Parece casi elemental para describir el carácter que puede asumir el "post" de algo, saber aproximadamente lo que ese algo es o ha sido y la significación que ese estar siendo o haber sido puede alcanzar.

Ser postmoderno o estar en la postmodernidad nos enfrenta, así, al problema mismo de la modernidad en América Latina. No es necesario pensar en Sendero Luminoso o adentrarse en la dimensión folklórica o explotar los ecos de la literatura del realismo mágico para imaginar que la cuestión no es, a primera vista, fácil y que implica todavía un largo trabajo de investigación y análisis de fenómenos que no tienen una ubicación sencilla en los paradigmas con los cuales habitualmente se les ha enfrentado. Tradicional, premoderna, inconclusamente moderna, aparentemente moderna, moderna sui generis, o simplemente moderna; lo cierto es que por estos lados el animal que queremos describir y conocer es como el ornitorrinco. Tiene algunos elementos parecidos a otros animales que habitan en este planeta pero es distinto; no radicalmente diferente en cuanto forma parte del género animal, pero sí lo suficientemente específico como para no poder ser definido exclusivamente por lo que le falta para ser un "verdadero animal".

La realidad es que el "proyecto moderno" en América Latina ha enfrentado una realización que, más allá de sus beneficios y costos, fracasos y éxitos, ha tenido un itinerario tortuoso, atípico y mezquino. Para él cabe la caracterización de pretensión de un "simulacro", en el sentido que lo define Jameson: "copia idéntica de un original que no ha existido nunca".[1] Se ha intentado, más precisamente, copiar, sin éxito, un original de dudosa existencia y factura, buscando encontrar y reproducir sus protagonistas y proyectos con artesanal cuidado. De allí, entre muchas otras explicaciones plausibles, las dificultades para elaborar una comprensión de este simulacro del simulacro. Por lo mismo, el debate sobre la postmodernidad corre el serio peligro de derivar en un nuevo simulacro, el que discute sobre este simulacro del simulacro. En fin, un casi trágico simulacro del simulacro del simulacro.

---

1 Jameson, Fredric. "Posmodernismo: lógica cultural del capitalismo tardío", en *Zona*, núm. 38, Madrid, España, pág. 90.

En otro lugar hemos tenido la oportunidad de referirnos a esta suerte de "síndrome de Cristóbal Colón"[2], que ha experimentado el quehacer político e intelectual en nuestra región y que alude a la intoxicación que ya también sufrió Don Quijote de la Mancha, con los grandes relatos. Producto de este síndrome fue la reducción de los procesos de comprensión de nuestra realidad al código de "reconocimiento, identificación, inversión y evangelización". Vista primero como el Asia por Colón, comparada después con Europa y finalmente medida por Estados Unidos, la región latinoamericana ha persistido, sin embargo, en subsistir como una entidad irreductible a la simplificación en modelos preelaborados en otros lares. Y ha persistido, también, en sus dificultades para insertarse en el sentido de la "historia universal" de Occidente. El hecho es que, demagogia aparte, casi terminado el segundo milenio, grandes sectores de su población, independientemente de cualquier proyecto, siguen demandando y esperando la solución de necesidades mínimas de alimentación, salud, habitación, seguridad y órdenes políticos que los incluyan y los respeten. Simultáneamente crean y recrean identidades, pequeñas o grandes, que dotan de sentido su existencia.

Sin embargo, este espacio diferencial entre lo que pasa y lo que se postula que sucede no es específico de las sociedades latinoamericanas. Es un fenómeno propio de todas las sociedades. Tampoco lo es el cúmulo de necesidades pendientes de ser satisfechas. Sólo que en este caso ambos hechos aparecen críticamente acentuados, primero, por el carácter burdamente imitativo de las pretensiones de las élites hegemónicas respecto de los centros más desarrollados y, segundo, por la dramática mediocridad de esas mismas élites frente a las tareas que debían haber cubierto para dar una mínima verosimilitud a su relato.

¿Significa esto que estamos frente a un fracaso de la modernidad en América Latina? Y si así fuera, ¿es este el mismo fracaso que le atribuyen los posmodernos a la modernidad de los países desarrollados?

La respuesta a la primera pregunta no es, obviamente, fácil. Decir tajantemente sí o no conlleva el riesgo de la caricatura o, al menos, del simplismo. De verdad o de mentira, lo cierto es que hoy estamos frente a sociedades mucho más complejas que las pasadas. Y este aumento de la complejidad podría ser leído, en primera instancia, como la extensión de una cualidad moderna. Aún más, pareciera que estamos frente a procesos seculares de difusión e implantación de cualidades

---

2 Vega, Juan Enrique, "Collage para una reflexión absolutamente parcial y arbitraria sobre el pensamiento político y social de los años sesenta", en *David y Goliath,* núm. 50, diciembre 1986, Buenos Aires.

modernas. Ellos se traducen en una diversificación tanto de actores sociales y políticos como de las estructuras económicas y culturales.

Este proceso de secularización erosiona, en la práctica, muchos de los "núcleos sagrados" de integración social, y abre camino a una conflictividad que tiene enormes dificultades para constituir espacios sociales, suficientemente reconocidos y amplios, capaces de procesar dicha conflictividad dentro de "reglas del juego" comunes. Este fenómeno podría explicar, en parte, la alta inestabilidad de muchos sistemas políticos en América Latina. Otra historia es la de los "proyectos modernizadores". Estos están constituidos por algunas de las grandes propuestas ideales-históricas que se han levantado en nuestra región con mayor o menor originalidad, en pos de modelos de sociedad que encuentran en elementos de la modernización (en múltiples acepciones) el centro en torno del cual se pretenden constituir consensos sociales. También racionalidades únicas. Estos proyectos son una forma de respuesta a la experiencia de desorden que trae aparejada la secularización. Aunque irónicamente se combinan en ellos una exaltación ideal de la misma con el intento de replantear algunos principios sagrados, no discutibles, de integración. Sólo que ahora lo son en nombre de la ciencia o la realidad.

Si se acepta la distinción anterior, el problema del fracaso o éxito queda lleno de matices. En efecto, en cuanto a su difusión y extensión, la modernidad se ha implantado desigual y heterogéneamente en amplios sectores de América Latina. Desconocerlo es difícil. En cambio, los proyectos modernizadores no han logrado éxitos consistentes en sus pretensiones homogeneizadoras y estabilizadoras: en su intento de fundir todas las órdenes sociales en una sola racionalidad. Además, el costo de esta vana pretensión en términos de niveles de vida y de marginalidad política, cultural, social y económica ha sido brutal. Pero, también, estos proyectos han significado avances en cuanto al desarrollo de valores subversivos frente a la jerarquización de las órdenes y al desarrollo de una base social, económica y técnica que podría ponerse al servicio de una vida humana de superior calidad.

Por otra parte, la dimensión de fracasos de la modernidad en América Latina, si bien participan de los límites del proyecto moderno en su conjunto, tienen características cualificadoras absolutamente específicas que nacen del hecho de que la "civilización" necesitó precisamente de esta "barbarie", para poder existir.

2. LA CRISIS Y SUS PROMESAS: VOLUNTADES MÁS, VOLUNTADES MENOS

Parece, por otra parte, que a partir de la década de los setenta, la discusión latinoamericana ha sufrido inflexiones importantes, que

expresan no linealmente los cambios mismos experimentados por la sociedad. No es ésta la oportunidad de hacer un mínimo recuento de ellas, y sólo me interesa destacar un punto. El que se refiere al análisis del lugar y el papel que juega la voluntad política en la constitución de los ordenamientos sociales y políticos. El tema ha ocupado un espacio significativo en la reflexión contemporánea y ha servido para el intercambio de todo tipo de argumentos y anatemas. Así como para algunos se ha producido una transición del "voluntarismo" o de la "inflación ideológica" a un nuevo realismo; del encantamiento al desencantamiento, de la "ilusión" a la "desilusión"; para otros, asistimos simplemente al reflujo ideológico claudicante de una pequeña burguesía intelectual y de masas vacilantes, fenómeno que estaría descrito con propiedad en todos los grandes clásicos revolucionarios.

El problema no es original, por cierto, de América Latina. Sobre el desencanto se habla y actúa en muchas partes del planeta. Hay desencanto de los proyectos, de los sujetos, de los actores, de las dictaduras, de las democracias, de la derecha y de la izquierda. En este último caso, la diferencia sería entre el desencanto de los que dominan y el de los que han fracasado en quebrar esa dominación. Todo esto conlleva la crisis de los grandes esquemas, lo que sería en último término un resultado de la avasallante secularización. Sin embargo, en un sentido muy general, esta crisis es siempre la crisis de los "otros" esquemas, no del propio. Y es en nombre de este último que se plantean exigencias que serían iguales para cualquier ideología. Se piense lo que se piense los otros tendrían que hacer las cosas en la misma forma que se harían dentro de mi esquema, si no estarían fuera de lo real y de lo posible. Y tras esta idea de crisis parece que se encuentra, junto a la explosión de lo diverso, el intento de rehomogeneizarlo.

En este tema general me interesa en principio sólo problematizar un argumento que me llama la atención no porque sea falso sino porque me parece incompleto: el que describe la transición en términos del paso de una concepción religiosa de la política a una más secularizada.[3]

Tengo la impresión de que esta interpretación tiene en vista tan sólo el agregado de actores que propugnaban transformaciones (más o menos revolucionarias) en las relaciones sociales y que deja de lado lo que ha constituido una realidad más flagrante y opresiva: la de la "teologización" de la política por parte de los grupos dominantes, y que ha servido de fundamento para la constitución de una sólida voluntad con pretensiones "refundacionales". El viejo pragmatismo de la

3 Lechner, Norbert, "La democratización en el contexto de una cultura posmoderna", en *Documentos*, FLACSO, núm. 292, abril de 1986, Santiago de Chile.

dominación tradicional ha sufrido el serio embate de las teologizaciones neoconservadoras del “libre mercado”, de la “privatización”, de la “seguridad nacional”, de la “ciencia económica”, de la “neutralidad tecnocrática”, etc. Y todo ello en nombre de una cierta “modernización” (para recordar: las modernizaciones de Pinochet). Esta ofensiva ha asumido un impulso tan arrollador que ha tenido la capacidad de empujar a “fundamentalismos” de signo contrario hasta las catacumbas. Las consecuencias están exhibidas para todos: por una parte, reducción y reforzamiento de algunas identidades primarias como necesaria defensa para subsistir con “algún” sentido; y, en el terror a la incertidumbre del “sinsentido”, el desarrollo de una a-política de los fines últimos; por la otra, la disolución de creencias originales que sometidas a la prueba de la historia no la pasaron, cuestionamiento de identidades y necesidad de agitar ante las propias conciencias “ensimismadas”, banderas blancas de un nuevo realismo: el de la impotencia.

Esta situación ha sido, en todo caso, productiva de una multiplicidad de temas que por su sola presencia, independientemente de la extensión que hayan alcanzado, son cruciales para rediagnosticar el presente. Así, temas que van desde el análisis de las relaciones entre sociedad y Estado, pasando por el significado de hacer política, el problema de los sujetos y el papel del orden hasta la dimensión de la proyectabilidad, se han imbricado con la posibilidad o no de entender el presente, de plantear su modificación y de influir en las perspectivas del futuro.

Es aquí donde se produce una serie importante de contactos entre el debate latinoamericano y los planteamientos de los postmodernistas. Y es este hecho el que nos sugiere como primera hipótesis, ingenua y obvia, la que alude a la necesidad de una contextualización —historización en el mejor sentido de los clásicos modernos— de las promesas de que son portadoras las crisis de la discutida modernidad latinoamericana y de la modernidad del mundo desarrollado.

Pensamos que esta contextualización, en nuestro caso podría conducirnos a una lectura más incisiva de la parálisis a que puede llevar, ya no de las identidades generadoras de inflación ideológica sino también del conjunto de la sociedad, este fenómeno de la erosión constante y creciente de la voluntad política de los actores que aspiran a transformaciones decisivas en las organizaciones de sentido dominante, frente a la sólida voluntad de los que actúan por mantenerlas y profundizarlas.

3. LA FRAGMENTACIÓN: ¿OTRA CARA DE LO DIVERSO?

Una segunda hipótesis que me parece necesario sugerir tiene que ver con la caracterización de la actual visibilidad de los procesos

sociales en América Latina. Partiendo del supuesto de que todo intento de generalización regional es atrabiliario o melancólico, además de irrespetuoso de “lo real”, parece sin embargo, que es posible sostener una cierta imagen de nuestro acaecer. En efecto, tenemos una imagen de un acontecer latinoamericano marcado por fuertes tendencias hacia una mayor fragmentación y complejización de las estructuras sociales. Este crecimiento de la fragmentación está estrechamente vinculado a la reciente intensificación de la crisis en los distintos países del subcontinente y se inscribe en los procesos de fragmentación históricos que han tenido presencia y pervivencia en todas las sociedades nacionales. En cambio, la complejización parece responder a los procesos seculares de mutación que ha generado la modernidad en la región. Esta fragmentación-complejización tiende a acentuar los rasgos de heterogeneidad y desintegración de la mayoría de los países latinoamericanos creando una diversidad en la que se asientan los principales obstáculos y posibilidades para el desarrollo y consolidación de sociedades plurales y sistemas políticos democráticos. Simultáneamente con los procesos anteriores, es posible vislumbrar antiguas y nuevas formas de integración social y solidaridad que se presentan como posibles sustitutos de los fenómenos de fractura. Estas formas están expresadas, principalmente, a través de prácticas, tradicionales o nuevas, que significan identidades, más o menos restringidas, que es necesario considerar, respetar, defender, incluir y articular.

Distinguir entre fragmentación y diversidad es relevante. La primera se refiere a un quiebre entre identidades, entre los actores, a una falta de comunicación y de consideración de la simple existencia “*del otro*” y de “*lo otro*”. Impide toda concepción de la política en que el otro y lo otro tengan significación; el único reconocimiento se produce en la negación y la única relación posible se da a través de la supresión. Esta fragmentación puede constituir uno de los campos más propicios para la fundamentación del autoritarismo, de los intentos de reorganizar la sociedad desde el vértice presentando a este como el único principio de unidad posible. La diversidad es la variedad, la desemejanza, la diferencia, en ella el reconocimiento requiere del otro y de lo otro. La identificación, por tanto, es una función del otro o de lo otro. Esto implica una idea de la política en que los conceptos de tolerancia y de articulación son definitorios, también los de composición y constitución. La diversidad permite pensar lo social tanto como sociedad que como comunidad política.

Preguntarse sobre el aporte del debate sobre la postmodernidad para el reconocimiento de “lo otro” exige, entonces, un diagnóstico de los múltiples “propios”, que a la vez son “el otro”. Requiere indagar las

identidades fragmentadas y las diversas. Importa la descripción empírica y el análisis de actores-sociales y políticos que expresan, demandan, reclaman, diseñan y proponen los elementos de diferentes imágenes y proyectos de sociabilidad y gobierno. Si bien el estudio y la comparación de las imágenes societales más globales es importante, adquiere una significación prioritaria el conocimiento de los elementos más puntuales y moleculares de la ordenación social, los que están contenidos tanto en el espacio de constitución como en el comportamiento y papel que tienen los llamados actores tradicionales: sindicatos, organizaciones empresariales, campesinos, partidos, Estado; así como los denominados "nuevos actores": marginados urbanos y rurales, mujeres, jóvenes, grupos étnicos, grupos religiosos, grupos regionales, etc.

La emergencia de este segundo tipo de acciones, en torno de "nuevas" prácticas sociales y políticas, si bien no cancela la presencia de las acciones tradicionales plantea la necesidad de cuestionar las ecuaciones sociales habituales y de rediagnosticar los procesos de generación de formas institucionales. El rol social y político crecientemente significativo de la diversidad y multiplicidad de actores supone también el desafío de indagar en los procesos de constitución de nuevas identidades colectivas o de reelaboración de las antiguas. El conocimiento de las maneras de cómo interactúan, se oponen, se refuerzan, se influyen o simplemente se ignoran entre sí las identidades más restringidas parece ser decisivo para concebir la viabilidad de las formas sociales que buscan articularlas en identidades más generales y comprensivas. El problema no es fácil, se trata de articular respetando lo específico, de incluir considerando lo particular, de mantener lo restringido y lo general. Esto alude finalmente a la posibilidad de los sistemas políticos y de los proyectos de sociedad.

4. SUJETOS Y PROYECTOS: LOS MUERTOS Y LOS VIVOS

El "gran relato" postmodernista apunta, en sus rasgos más gruesos, un conjunto de signos que anuncian la liquidación de la modernidad: el fin de la idea de Historia; el agotamiento de los grandes relatos cristiano, iluminista, especulativo, marxista y capitalista; la vacuidad de las ideas de libertad absoluta, luz, socialismo, progreso y pueblo; la crisis del concepto de proyecto; la muerte del sujeto; la disolución de los sistemas de saber explicativos globales e integrados.

Como todo gran relato, incluidos los de caballería que llevaron al Quijote a enfrentarse con los molinos de viento, los signos que trata de describir ahí están, y en medida importante, así son. Pero el problema no son los signos sino las relaciones entre ellos, y también, las consecuencias de estas relaciones. Por eso parece conveniente

abordar una problemática en la que el aporte de los postmodernistas es positivo y desafiante (lo que no significa que no hayan muchos más que también lo sean). Por cierto que este aporte no es radicalmente nuevo. Estuvo en ciernes ya desde las preocupaciones de Fray Bartolomé de las Casas. Se trata de la reemergencia del tema "del otro" y de la postulación de un nuevo modo de relación a través de la diferencia; modo de relacionarse que puede constituir una nueva forma, original y lograda, de percibir y pensar. Esta diferencia es, en sí misma y por sí misma, una nueva forma de comprender lo que antes se llamaba relación.[4]

A pesar de todo, el reconocimiento de la diferencia, si bien fundamental, no es suficiente para resolver la cuestión de la sociabilidad y, mucho menos, el de una sociabilidad que permita a sus componentes vivir antes que sobrevivir. Consecuencia de esto es que hay tres temas que ahora me parece indispensable interrogar: el de la historicidad, el del proyecto y el del sujeto.

Con respecto al primero, parece adecuada la preocupación planteada por Castoriadis,[5] a partir de sostener que la heteronomía, tanto de la sociedad como del individuo, se expresa y se instrumenta también en la relación que ambos instauran con su histeria y con la historia. Una supuesta "tabla rasa" con el pasado constituye la pérdida de un lazo sustantivo y conduce a la propia pérdida. "La cuestión de la relación entre la creación cultural del presente y las obras del pasado es, en el sentido más profundo, lo mismo que la relación entre la actividad creadora auto-instituyente de una sociedad autónoma y la ya dada de la historia; que no se podrá jamás concebir como la simple resistencia, inercia o sujeción". Hoy día hay que oponer una recreación de nuestro modo de historización. "No habrá transformación social radical, nueva sociedad, sino por y en una nueva conciencia histórica, que a la vez implique la restauración del valor de la tradición y otra actitud frente a ella, otra articulación entre ésta y las tareas del presente-porvenir".

Los temas del proyecto y el sujeto aparecen directamente vinculados con el anterior y se inscriben en la relación entre fragmentación y posibilidades de la política, entendida ésta como construcción con el otro. Ha sido común una visión finalista a partir de la cual la acción social presentaría una vocación natural en dirección de algún fin, prefijado y fundado en alguna lógica histórica y encarnado en un sujeto, que portaría dicho fin inmanentemente. Dentro de estas visiones

4 Jameson, ob. cit, págs. 104-105.

5 Castoriadis, Cornelius, "Transformación cultural y creación cultural", en *Vuelta*, núm. 127, junio de 1987, México.

la fragmentación es vista en una perspectiva pedagógica, momento necesario de un aprendizaje hacia una redención final.[6]

Lo mismo sucede con la diferenciación a la que se identifica con la fragmentación. Aquí opera una idea del todo, del orden universal, calificando a las partes por aquello de lo que carecen y por lo que no son. La consecuencia de este modo de comprender lo social es no enfrentar la diferenciación y la heterogeneidad como una cuestión histórica que no significa necesariamente fragmentación y que revela diferencias de constitución y de lógicas de articulación. El reconocimiento de "racionalidades" múltiples y diversas recusa la idea de que la articulación tenga una dinámica única y un eje exclusivo y privilegiado del acontecer. También, lo que es mucho más importante, las visiones finalistas hacen imposible pensar la fragmentación como un problema político que necesita ser resuelto si se quiere permitir la realización de la diversidad. Por otra parte, la naturalización de la idea de fragmentación, termina operando en una lógica semejante. Se institucionaliza la imagen de la no comunicabilidad, de la imposibilidad de la sociabilidad, a no ser que se concurra a una suerte de mercado en que lo único posible es un contrato, en el sentido más estricto que asume en el derecho civil. En fin, liberalismo puro. Ello niega la política, privatiza radicalmente las identidades y las relega a sobrevivir en los márgenes de una sociedad en cuyo centro prevalecerán las formas de dominación de actores que sí tienen la voluntad de dominar, sujetos en el sentido más estricto de la palabra. Asistiríamos así, a la muerte de un solo tipo de sujetos, los que quieren afirmar una voluntad de transformar, y a la encarnación de la historia presente y futura de los sujetos dominantes.

Un resultado así plantea históricamente, por tanto, la necesidad de reconsiderar el tema, ya no del sujeto, sino de los sujetos, en cuanto la sociedad para tener historicidad requiere de identidades y voluntades. Si la política laica elude la complejidad que significa constituir voluntades (con todos los ingredientes insoslayables de utopías, ideologías, creencias e imaginarios con verdades y falsedades) posiblemente pueda contribuir a la extinción de los posibles sujetos y proyectos transformadores, reduciéndolos a una simple dimensión expresiva, importante pero no suficiente, de actores que se defienden y resisten. No sucederá lo mismo con los supuestos sujetos y proyectos dominantes que sólo aparentemente se disolverán en la imagen de una nueva "naturalidad", no histórica, del actual acontecer, en el

---

6 Da Silva Tellez, Vera, "Movimientos sociais: reflexoes sobre a experienca dos anos 70", en Scherer-Warren y Krischke (comp.), *¿Uma revolução no cotidiano?*, Brasiliense, São Paulo, 1987.

cual mantendrán, sin embargo, la plenitud de su capacidad política e instrumental. Parafraseando a René Zavaleta, podríamos decir que, en si en América latina las cosas son como son y además no cabe la posibilidad de concebir sujetos y proyectos transformadores, todo está perdido.

México, marzo de 1988.

LA MODERNIDAD COMO DESTIERRO: LA ILUMINACIÓN DE LOS BORDES

Nicolás Casullo*

DOS UTOPÍAS EN EL NOVECIENTOS

En la figura de la metrópolis Buenos Aires, podemos volver a indagar sobre ciertos aspectos de nuestra condición moderna como país latinoamericano, en el marco de la problemática de la modernidad en general. Y Buenos Aires a partir de una escena histórica que expone y esconde, en su trasfondo, dos fraguas utópicas que se dieron en un mismo período, con la ambivalente imagen de la realización y el fracaso. Ambigüedad emblemática de nuestra modernidad, que no logra encontrar referencias propias de identidad para entender los significados últimos de su historia. Ambigüedad, en este caso, que en los finales del siglo XIX da cita a dos constelaciones discursivas modernas en términos categóricos, en cuanto a los valores que encierran de "refundación de la historia", ratificación del progreso, y cosmopolitismo de los tiempos.

Por una parte, el bagaje de contradictorias quimeras con que arriba el inmigrante. Ese sujeto transoceánico y campesino, popular y blanco, explotado y europeo, proveniente del viejo continente de las Luces, con sus atavismos y mesianismos de antigua data. Por otra parte, la utopía burguesa liberal de la metrópolis: sueño de la ciudad pletórica, extraído de los relatos universalizantes, prototípicos, con los cuales la modernidad de la Ilustración planteó todos sus dones, también la figura de la urbe.

---

* Co-Director Instituto de Estudios Transnacionales (ILET). Argentina.

Ambas empirias y escrituras modernas de carácter utópico cobijan biografías previas, antecedentes, que remiten a su cifra clave, la ciudad de Buenos Aires, situada en los bordes de lo moderno. Bordes geográficos: espacio de América Latina. Bordes de la lengua de lo moderno: zona donde concurren y se agolpan los idiomas de la Razón y de la Revolución, las lógicas de las novedades de la historia, pero también sus extremas irracionalidades y rechazos. Podría decirse, lo trágico de la modernidad como discurso sin historia que le responda, o como historia sin discurso que la interprete. En definitiva, como dificultad de pronunciar lo que se vive. Y por eso mismo, también como eterna "postmodernidad", la de existir en el adentro y el afuera de las propuestas paradigmáticas. Extraños bordes, entonces, ya no sólo geográficos y económicos, sino de un tiempo moderno. Realidad y distancia. Experiencia y extrañamiento. Modelo narcotizante y reflexión crítica frente a esa Cultura Occidental, de la cual se es hijo pleno pero con rasgos indecibles.

Bordes de la modernidad, por lo tanto, con extrañas interpelaciones a los universos narrativos que la constituyeron, visiones que a veces son secuelas excesivamente amadas de los arquetipos del Centro, y otras veces bordes reiluminantes frente a la razón moderna nacida en los centros del mundo.[1]

LOS ESPECTROS DE LA PALABRA MODERNA

Sería imposible pensar la modernidad, los relatos patriarcales que la fundaron desde las élites ilustradas o las esperanzas de la razón revolucionaria, sin incluir los tiempos utópicos, mesiánicos "supersticiosos", que el propio sueño de la razón abismó en su escritura. Memorias de catástrofes y peligros, voces de dios y profecías de los Reinos venideros, que los textos de la lógica iluminista, del progreso tecnocientífico, del Estado democrático, cobijaron entre sus frases y silencios. Constelaciones pretéritas que la soberbia de la razón, secularizadora, sistematizadora, convirtió en marginales al saber, en zona

---

1 Richard Morse, en un hermoso trabajo, "Ciudades periféricas como arenas culturales", analiza las figuras de las urbes, corno camino de relectura de la modernidad, como búsqueda de "contracorrientes y mensajes divergentes". Su hipótesis es que las ciudades periféricas se adelantaron a las centrales, en la toma de conciencia, en lo ilusorio, en la crítica y en la sátira de la propia condición moderna de la historia. En el itinerario que propone, Morse se aventura a cosas en muchos sentidos reiluminantes, como relacionar San Petesburgo con Buenos Aires, a esta última con Viena, etc. Planteo que comparto y me inspiró muchas veces estos últimos años. La hipótesis de mis trabajos no diluye sin embargo, aún desde este enfoque de ciudades, la figura del centro, aunque conserva el espacio de otra luminosidad de los bordes. Esa es la tragedia y la esperanza: la presencia del centro y la otra luminosidad, intermitente, de las orillas.

de lo impronunciable, reconociendo con esto que el costo de su reinado era transformarse ella misma en una representación más de los antiguos mitos: pasar a ser, tan pronto, angustia de la razón, ahora con palabras provenientes del modelo físico matemático.

John Locke, cuando trasladaba a "ciencia de la sociedad" la revolución inglesa inspirada en la Jerusalem celeste, pareció descubrir esas "palabras que adquieren un sonido malvado... como si poseyeran un espectro". Locke, uno de los decisivos autores del léxico de la modernidad, intuyó por detrás, o a los costados de las nuevas palabras, esos otros sonidos, nombres, ecos, sombras, que en realidad destinaban también a sus textos a ser literatura maravillosa: un juego obsesionado por dar cuenta de lo indecible.

Esta figura de *imágenes fantasmas* en los bajofondos de las gramáticas consagradas, adquiere una fisonomía particular en la crónica latinoamericana de Buenos Aires. Aldea puerto pensada inicialmente partir de un desierto que la asfixia: metáfora que le hará vivir obsesivamente la utopía de la ciudad europea. Metrópolis más tarde que se siente consumando el sueño civilizatorio hacia el cual navegan, de a millares, campesinos, parias y dialectos de la vieja Europa, para escenificar en la urbe el primer y extenso tramo de lo subalterno, de lo discriminado.

Paradoja de los utopismos en la modernidad del novecientos: criaturas con sus pasados y mitos intraducibles, incomuniables, que habitan al mismo tiempo la irrealidad de ser dueñas y padecer los poderes de una cultura universalizada. Por debajo de los lenguajes de la razón que explicaron una y otra vez esta historia, dormita y despierta, alternativamente, ese insondable momento fundador de la moderna Buenos Aires, donde los bordes alucinaron ser un centro y un masivo utopismo expulsado del centro asumió su destino en los bordes.

LOS DESTERRADOS DEL CENTRO

"Viaje a Buenos Aires, la puerta de entrada a la tierra prometida". Eso es América del Sur, según una Guía editada en 1870 para italianos que deseaban venir a la Argentina. Territorio que es "un océano de hierba, forestas tropicales, montañas de hielos eternos, gigantescos ríos, puertos y campos donde se pierde, la imaginación y la vista o donde no hay vegetal imposible de cultivar".[2]

Publicidad gráfica de la utopía agraria que acompaña a un tiempo de migradores. Folletinización de la historia destinada a desocupados, perseguidos sociales y políticos, desalojados de la tierra, hambrientos

---

2 *Manual del emigrante italiano*, preparado y prologado por Diego Armus, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1983.

y soñadores de la campiña o de los pequeños pueblos mediterráneos. "Manuales" de una eficaz industria cultural para aquella gente que sobrevive desde el Ligure a Sicilia. Publicaciones que en pocos años suplantarán su información sobre el Edén por un realismo de laboriosidad capitalista, el del hacer. "Hacer la América", dejando atrás el bucolismo de los paisajes para reinscribir lo quiliásico en la urbe: en la ciudad utópica al sur de los mares.[3]

Las relaciones capitalistas europeas imponen un proceso de modernización en Italia que extiende el pauperismo rural, el vagabundeo, la expulsión de la tierra y la reducción de los consumos más elementales. Esto plantea la necesidad de "un instrumento para liberarse del lastre social", de esa "sociedad marginal que se encamina hacia la deportación".[4]

En las áreas campesinas, básicamente, se inicia este relato utópico que comienza con la experiencia cultural de la catástrofe: "expatriación del padre, luego del hijo mayor, retorno del padre, expatriación del hijo menor".[5] Estallido y errancia de roles y funciones ancestrales: "desamparo del artesano, crisis de los antiguos oficios", "caída de la manufactura doméstica", rumores de que "la ganancia mensual en la Argentina era similar a la anual del asalariado meridional". Y también "la emigración como válvula de seguridad, en coincidencia con agitaciones y huelgas", con "los motines contra los impuestos", y como "respuesta a la represión patronal y gubernamental".[6]

Lenguas antiguas conmovidas por la oleada de barbarie modernizadora. Experiencia donde lo arcaico aparece en los resquicios que hablan de lo nuevo. La Argentina recibirá el 12% del total de la inmigración (40 millones de personas) que abandonan Europa desde 1850 a 1930. Durante el período 1871-1915, será el segundo país del mundo elegido como escala final del emigrante. Al puerto de Buenos Aires arribarán más de seis millones de seres, de los cuales tres millones retomarán al poco tiempo a sus tierras natales, y otros tres

---

3 Para Jean Servier "el acceso a la utopía es un viaje... el deseo de retornar a la pureza que expresa la ciudad radiante (...) La ciudad radiante se abre ampliamente al mar, y más aún, a las riberas... La edad de oro de la utopía corresponde y sigue a la historia de los descubrimientos marítimos... Occidente dirigiéndose siempre hacia el oeste. La ciudad radiante son puertos, o bien están situadas en corrientes de agua". (Jean Servier, *La Utopía*, FCE, México, 1982).

4 Sori, Ercole, en "Las causas económicas da la emigración italiana entre los siglos XIX y XX", del libro *La Inmigración italiana en la Argentina*, de Fernando Devoto y Gianfausto Rosoli, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1985.

5 *Ídem.*

6 *Ídem.*

millones se radicarán definitivamente. Entre 1870 a 1915 la nacionalidad de los viajeros corresponderá en un 54% a italianos, 30% a españoles, 8% a franceses, 3% a ingleses, y desde 1900 en adelante, en un 7% a rusos y polacos, 6% a sirios libaneses y 5% a austrohúngaros. En Buenos Aires, para 1914, el índice de extranjeros asciende al 49% del total de la población, y si se toman los habitantes varones de más de 20 años, por cada porteño nativo hay tres inmigrantes.[7]

UNA ESCRITURA PARA EL INMIGRANTE

El inmigrante de fin de siglo, el que desembarca en Buenos Aires, forma parte de un discurso político utópico, ambiguo y degradado, que enuncian los poderes en combinación con las compañías navieras. La discursividad moderna no tiene, para dicho sujeto, textos brillantes herederos de "la salud de la razón" volteriana, ni con la magnificencia de estirpe romántica iluminista.

Este inmigrante es representado en los Manuales, libritos que trazarán racionalmente su derrotero. Literatura que se vuelve de masas, que organiza la comunicación motivadora y trata de escamotear aquel drama del novecientos que propone ciudades de exilio. Las Guías aluden y corrompen los mitos que anidan en el receptor de las mismas: un lector precario, semianalfabeto, o un escucha absorto de la lectura oral del que sabe los signos.

Sobre un entramado de configuraciones primordiales (donde gravita el utopismo de los viajes y las Icarias anticapitalistas, el legendario profetismo de las Ciudades y las marchas mesiánicas anunciadoras del Milenio), se reescribe lo mítico de una cultura, pero ahora desde un periodismo directo y popular. Desde las panorámicas, como género que impuso la modernidad urbana. Desde un contenido normalizador y democratizante, con sus héroes plebeyos, desprovistos de excepcionalidades.

La figura del inmigrante queda así redibujada, técnicamente "respetada" y pervertida. Lo marítimo es la brutal distancia que hace posible un renacimiento biográfico. El punto de arribo sigue siendo esa otra "ciudad-historia", esa urbe del "no lugar" que pasa a tener lugar en las riberas del Río de la Plata. Escritura con los residuos de la edad de la razón, que reverenció sus Obras magnas. Fraseología que interpela a una audiencia abstracta y diseminada, kitch con que la cultura capitalista expone imágenes cadavéricas, distantes ya de la singularidad de las Luces.

---

7 Datos extraídos del citado *La Inmigración Italiana en la Argentina, Buenos Aires cuatro siglos, La Argentina del Ochenta al Centenario.*

LOS MANUALES DEL MAR

Los Manuales para migradores describen la aventura que le aguarda a ese nuevo héroe de las clases bajas. Saberes, usos y consejos que tecnifican esa epopeya inusual de miles que "deciden" cambiar de vida a partir del nuevo dato del mercado mundial y la irracional distribución de sus ofertas de trabajo. Las secuencias de infrahumanidad que pone en movimiento, este acontecimiento de pérdida de los hogares, de transgresión de los afectos, quedará sumergida en los Manuales a través de la recuperación fragmentaria del clásico relato utópico: el emprendedor, el viajero, el navegante, el conquistador de otras tierras, el que se atreve a perseguir las comarcas de la felicidad.

La modernidad devela sus distancias geográficas, sus límites infinitos, el ser condición del mundo: expande "sus tesoros" como única alternativa a lo inmodificable de su sistema. La gesta del inmigrante es viajar hacia las ciudades de la periferia de lo moderno, mediante una ordenada cadena de convenios, compañías privadas, publicidad, trámites administrativos y pasaje a bajo costo. La propuesta es viajar por una cultura que extendió su espíritu hacia las lejanías y ahora también utopiza el destierro.

Una Guía para Inmigrantes, de 1889, construye una historia anticipada para ese sujeto rumbo a las fronteras. Recomienda: "una vez acomodado (en el barco, antes de la partida) suba a cubierta. Conviene elegir el rincón donde se podrá reunir diariamente con su familia. Tomará posesión del mismo con las sillas plegables. La elección del rincón en la cubierta tiene su importancia porque allí comerán y también pasarán largas horas en los días de verano. ¿Quiere un buen consejo para elegir el lugar? Todo consiste en evitar, si se puede, estos inconvenientes: el movimiento del barco, el viento, el sol, la lluvia y el movimiento de los pasajeros o personal de cubierta. En la línea del centro del barco se está mejor que en los bordes. Sería así: en el centro se está mejor que en los extremos. Bajo un tinglado se está mejor que al descubierto".[8]

El sujeto ha perdido la tierra, sus lugares. Pero toma posesión de un sitio en cubierta. Comienza el sueño de la propiedad. Viajar hacia la periferia sería empezar a encontrar ese "centro" imaginario de la existencia: ese equilibrio entre seres y cosas, entre discurso y realidad, entre saberes y conflictos, que postula la ilusión de lo moderno. Que su sujeto encuentre, también en la fuga de su mundo (ya no poética) es otro punto que en realidad siempre le perteneció. Ese rincón (Latinoamérica) conquistado entre las ciudades centrales y las últimas ciudades "marcas", las de las fronteras de los civilizatorio, zonas también de la cultura ecuménica capitalista. América Latina sería esa zona

8 *Ídem*, pto. 4.

intermedia, el lugar donde la utopía para los pobres sitúa la fábula del paréntesis entre la civilización y la barbarie, o refunde ambas almas en sentido utópico. Ahí, en ese rincón del barco, ya se está en la ciudad de los márgenes, donde vendrán "los veranos".

El sujeto de la utopía renace en dicho lugar. En ese rincón, invierte los signos. En el mar, se repropone. Antes de esa experiencia, se preguntaba la Guía: "¿Sabe usted qué es un inmigrante? ¿Es cierto que lo que más desea usted es instalarse en la Argentina para trabajar, viajando en la tercera clase de una nave? Si es así, usted ya es un inmigrante, ¿No ha visto nunca cómo es un pasaporte? Yo se lo describo: en la primera página tiene el escudo del rey de Italia, en la segunda página están sus señas personales, las de usted que va a viajar, o sea su estatura, la forma de la frente, de la nariz, de la boca, el color de la cara, de los bigotes y la barba. Esta página también contiene la firma del emigrante, siempre que sepa escribir".[9]

Los interrogantes "filosóficos" de la Aduana permiten constituir al nuevo ser. Si no hay interpelación del Estado (que también en la expulsión otorga identidad) no hay conciencia. Emigrante es el que emigra. El lenguaje de la razón moderna tiene sus nuevas iglesias portuarias para rebautizar y también sus palabras-espejos para confirmar la realidad desde el documento, la ley. Las señas remiten a la abstracta humanidad sin memoria: portación de narices, bocas, bigotes. Una utopía que propone los nuevos datos, no la biografía, "de los iguales".

Las técnicas de los poderes atraviesan al inmigrante. Sus discursos ordenadores fijan los lugares oceánicos (no sociales) de autorreconocimiento, al sujeto renacido que traspase líneas territoriales, y también señalan un pasado y un futuro portuario. El inmigrante dejó de ser hombre terrestre para empezar su itinerario entre las dársenas. En realidad no son ciudades, sino puertos, los que reinauguran su crónica. Ciudades portuarias que imponen rumbos y destinos, pero también las formas del recuerdo y la esperanza. La Guía recomienda: "en las horas previas al embarque no le aconsejo quedarse encerrado y asustado en el hotel. No deje de dar vueltas por la ciudad. Será un bello recuerdo de las impresiones que llevará con usted en el momento de dejar la patria".[10]

Hotel-ciudad; ciudad-hotel. El héroe "asustado" tiene la posibilidad de convertirse, fugazmente, en el turista plebeyo de una cultura moderna que comercializa los valores metafóricos de sus ciudades: esa escena de extrañeza y de nostalgia que adquiere el recinto urbano como espacio de una historia que se deja o que se adquiere. En el otro extremo de la travesía, el hotel de inmigrantes de Buenos Aires

---

9 *Ibídem*.

10 *Ibídem*.

será la zona portuaria no ya de los recuerdos, sino de la nueva esperanza condensada. Así dice la Guía: "los primeros cinco días luego del desembarco, el inmigrante será mantenido por el Estado Argentino. En esos cinco días será necesario conseguir trabajo (...) La Oficina de trabajo le hará una cantidad importante de propuestas de colocación, que serán con seguridad convenientes para usted. Ella controla que los trabajos sean buenos y vigila el cumplimiento de los pactos."[11]

El itinerario utópico ya fue consumado: lugar, sujeto, memoria y trabajo construyen esa extraña, patética, pero también indescifrable figura, fecundada en el viaje entre ciudades.

LOS DESTERRADOS DE LA PERIFERIA

Año 1847. Según cuenta en sus cartas de viaje, Sarmiento recorre París intentando publicar algún capítulo de su *Facundo*: la obra en que describe la ciudad aldea en las orillas del Plata. Camina las calles de la metrópolis, a un año de su estallido revolucionario.

Esa misma París, capital del siglo XIX según Walter Benjamin, quien también regresará ensayísticamente a ese tiempo baudeleriano para la arqueología de lo moderno: de sus figuras, paisajes y mitos.[12]

Sarmiento en cambio, vivirá las distancias. Su historia de sureño, en tanto tragedia y luminosidad de las ciudades. Ese relato de las urbes que esconden mitos y logos, esplendores y "tinieblas profundas". Para Sarmiento "no puede haber progreso... sin la ciudad". Él pertenece a esos bordes de la revolución latinoamericana "traicionada", donde "el desierto cerca" a las ciudades: imagen majestuosa de la desolación que lo aterra y lo seduce. Latinoamericanidad de lo moderno, que hace de la ciudad, desierto. Inspiración romántica; para expresar la imposibilidad de lo moderno, pero reteniendo la utopía en los resquicios de esa misma imagen.

Buenos Aires sería "la Babilonia americana si el espíritu de la pampa no hubiese soplado sobre ella".[13] Sarmiento encanta a la barbarie,

---

11 Ibídem.

12 La metrópolis es el recinto donde acontece la crónica moderna: pasados, presentes y futuros. La ciudad es la forma que adquiere la espiritualización capitalista, la racionalización de las relaciones sociales (M. Cacciari). El espacio que concentra las lógicas del sistema y sus poderes económicos y políticos para el nuevo idioma de la revolución moderna (Marx). Escenario de una nueva sensibilidad del hombre que agiganta su conciencia intelectual, pero también la objetividad despiadada de la cultura monetaria. La extrema libertad y la extrema soledad del individuo (G. Simmel). Escena que permite develar, por debajo de la razón moderna, a la modernidad como tiempo arcaico, primitivo, sus míticos trasfondos (W. Benjamin).

13 Las citas de D. F. Sarmiento son de *Facundo* y *Viajes* (Editorial Belgrano, Buenos Aires).

para poder descifrar, desde esa furia, la figura de la ciudad. Para Sarmiento, sin el desierto, la ciudad americana no existe: carece de fondo y de autor que pueda relatarla. Es una historia que no entra en el lenguaje, tal como el desierto, en su soplido, penetra y constituye a las ciudades del sur.

Sarmiento en París se asume "flaneur, persiguiendo una cosa que el mismo no sabe qué es". Como inmigrante circunstancial, se transmuta: "*je flane*... como un cuerpo sin alma en esta soledad de París". Ilusión en la multitud urbana, cuerpo sin alma. La metrópolis arrasa con su identidad, pero la universaliza en los discursos de la Historia. "Ahí están petrificados todos nuestros antecesores, ahí hay pedazos de todos los mundos pasados... fragmentos, escrituras". Detrás de cada objeto de la ciudad "hay un nombre... apartando el pensamiento del suicidio".

La metrópolis, que Sarmiento en el 47 utopiza para Buenos Aires, vacía al sujeto de la idea de la muerte, de los recuerdos pesadillescos. Lo insensibiliza hacia adentro, al poner el vértigo de lo perecedero afuera, en la perpetua extinción de lo viejo y su renovación: "el mundo político está por acabarse, todos los signos son de un cataclismo universal... nadie es hoy lo que era ayer."

Sarmiento no entiende "el camino que ha de seguirse en este laberinto" de ver la historia desde la escena de la metrópolis, desde esas "capas de arenas movedizas almacenadas" que habitan la ciudad. Sentimiento de fortaleza y fragilidad de la historia, desde "los ruidos de la ciudad torbellino", de la "ciudad de todos los goces del presente", "teatros, jardines, asfaltos, restaurantes, museos", que tiene sin embargo al folletín como "filosofía de época: un buen folletín puede decidir los destinos del mundo".

Exiliado, extranjero, paseante en París, Sarmiento percibe la potencia y la debilidad, la utopía y el delirio de la metrópolis, como gran escena de la Razón moderna. De esas ciudades que son "un mar de seres humanos, que pasan o se quedan, mientras uno es el que pasa, como aquellas visiones extrañas que se nos presentan en confusa masa durante una pesadilla". Queda arrobado con la escena y la desenmascara. Y sin embargo presiente que esa escena es el decurso de la humanidad. El discurso en imágenes, que posibilita la historia y otorga el lenguaje para hacerla inteligible. Sarmiento sueña con inscribir a Latinoamérica en esos claroscuros finalmente radiantes de la modernidad. La metrópolis objetiviza: el espíritu, construye afuera y para todos, el discurso de las identidades. El alma flota sin dueño, ni espectros indomables, en ese recinto de las metáforas de las que todos se adueñan. Sarmiento entiende que la ciudad es figura y seno, que engendra ciudades desde esa ilusión de contener a la historia.

Él imaginó y refundó, en el *Facundo*, aquellos bordes geográficos y temporales del tiempo moderno. Ese contorno de aquella aldea portuaria de calles de barro, de veredas inexistentes, del viento del desierto: Buenos Aires. Es entonces viajero, inmigrante ocasional, desde la campaña de lo moderno, hacia su ciudad central. Desde esa distancia dramática, latinoamericana, concibe a la metrópolis como la escena y el relato que permitirá narrar todas las historias. Resolver hacia adelante la identidad de América Latina, la de su revolución jacobinista, la de esa originalidad bárbara que autoralmente hiperboliza para denigrar, que ficciona para condenar. La luminosidad de los bordes, tiene, para Sarmiento, la tragedia de la lengua, como el imprescindible momento de autorreconocimiento. La lengua nueva, la de la humanidad, es la ciudad radiante, utópica, casi réplica, París, que le permitirá a Latinoamérica contar su historia, inscribirse en la novedad de la historia.

LA CIUDAD RADIANTE

1910: Adolfo Posada, ensayista y sociólogo español visita Buenos Aires y describe: "la ciudad es la visión de París, de Londres, de Barcelona, de Madrid. Es un océano de edificios, una ciudad majestuosa y enorme que cambia sin cesar, recorrida por multitudes que pueblan sus calles, por tráficos incesantes que no se interrumpen, por negocios y escaparates suntuosos, una ciudad moderna para el placer, transportada de Europa a las pampas".[14]

Desde 1897 hasta 1910 en Buenos Aires se habían construido 118.000 edificios, hoteles gigantescos, pasajes comerciales, algunos de ellos habilitando hasta 520 negocios, más de 10 torres de 14 pisos, unas 30 plazas en un perímetro de 140 manzanas. Se ensancharon avenidas, se demolieron manzanas enteras, se alteró casi la totalidad del casco céntrico de la ciudad. Según las estadísticas, la ciudad contaba en aquel año con 900 edificios de seis pisos, y 140 de doce pisos. Se fundaron todos los museos, se inauguraron extensos jardines al estilo Bois de Boulogne, se inauguraron casi un centenar de estatuas conmemorativas del pasado argentino, latinoamericano y europeo, se instauraron monumentos a cada una de las grandes colectividades extranjeras y se levantaron los famosos Palacios residenciales al estilo clásico, neoclásico, barroco, art nouveau, inspirados en el Louvre, en Versalles, en los Campos Eliseos. Obras a cargo de arquitectos, creadores y diseñadores franceses, italianos, ingleses, norteamericanos y holandeses, orfebres que le hicieron decir al francés Jules Huret, "la fiebre de los Palacios en Buenos Aires parece no detenerse nunca, se

---

14 *Buenos Aires, cuatro siglos*, Tipográfica Editora Argentina.

levantan incesantemente residencias colosales que cubren inmensos espacios, algunas de 60 habitaciones, otras hasta de 120."

En la metamorfoseada Buenos Aires de 1910, donde entraban diariamente centenares de inmigrantes, el poder fundador de la nación moderna veía cumplirse la utopía burguesa liberal. La metrópolis, en los festejos, hacía nacer la historia. La narraba desde el ensueño, la opulencia y la ornamentación que permitía la bonanza económica conservadora. Un léxico de edificios y hombres europeos. Una escena que extremaba, en arquitectura y nacionalidades, la ilusión de los tiempos modernos. Ochocientos mil nativos, y otros tantos extranjeros (apiñados la mayoría de ellos en las piezas de los 3.000 conventillos, el 75% de los cuales se situaba en el centro de la ciudad) formaban parte de "la Atenas del Plata".

Las utopías se habían cumplido. Se grababan como historia real. Entonces los bordes de la modernidad se iluminan, en la Buenos Aires del Centenario. La ciudad será el desmesurado utopismo de las réplicas —apariencia de París, de Viena— y al mismo tiempo una historia propia, intransferible, que también contiene el fracaso de esa empresa en los lindes extremos de la modernidad. Utopía y fracaso que se cumplen, ambas cosas, y que escribirán su crónica: ese cruce entre los espejos que reproducen ciudades y seres de una Escena, y los lenguajes fantasmales que habitan detrás de los espejos.

EL PRINCIPIO DE UNA HISTORIA

Comenta el principal diario de Buenos Aires, *La Prensa*, un día del año 1902: "en la ciudad reinaba el pánico cuando se propagó el rumor de que 70.000 obreros armados, huelguistas, se aprontaban a invadir el centro y llegar a la casa de gobierno". Y agrega el matutino: "la generalización de la huelga ha abierto por fin los ojos de las autoridades y el problema de obtener una ley del Congreso que faculte al gobierno a expulsar del país a todos los extranjeros indeseables que sea necesario." Informa el diario *La Nación*: "aquí residen los anarquistas más temibles, refugiados en Buenos Aires". Y describe *The Economist*: "la huelga, una más, es principalmente obra de agitadores extranjeros. En los últimos diez años este país se ha convertido en el refugio de la hez criminal del sur de Europa, y es notable la contaminación de las clases bajas nativas a partir de ese veneno extranjero".

La Ley de Residencia, que permitirá expulsar a centenares de extranjeros, se dictó finalmente, defendida por Miguel Cané, quien desde su banca expone que "muchos de los anarquistas más peligrosos, aquellos que llevan su propaganda hasta el crimen, permanecen en Buenos Aires." Frente a esta intervención, se levanta el diputado Balestra para decir: "ahora bien, yo les pregunto a los que exigen la ley de

expulsión de extranjeros ¿qué haremos con los anarquistas nacionales que están en acción, también los expulsamos?”[15]

El viaje a la ciudad radiante, el de los desheredados, se sigue cumpliendo, pero ya con otra sintaxis. El inmigrante, convocado por los poderes y los “Manuales”, ha retornado en grandes proporciones a su tierra natal. Otros muchos, de la mitad restante que decide quedarse, parecieran recobrar viejas y nuevas memorias mesiánicas. Replantean, desde racionalidades anarquistas y socialistas, milenarismos y esperanzas que alumbran “como astillas del pasado” el presente de la urbe. Son textos que no pudieron constar en los pasaportes, junto a los datos de los rasgos faciales. La biografía enmudecida y folletinizada del desterrado a la ciudad del sur, se trueca, desde mitos antiguos y modernos, desde recuerdos y masividades, en iluminación del justo, de la víctima, en los bordes de la modernidad.

Buenos Aires es una escena real y concreta, donde lo nuevo embolsa tiempos, lugares, ciudades y campiñas disímiles, culturalmente no calculadas. Da cita a idiomas y dialectos que con los años plantearán muy singularmente, muy nacionalmente, la catástrofe y la espera, la razón y la locura, el festejo y la desolación, que en los bordes esconde memorias y utopías de difícil pronunciación.

EL FINAL DE UNA HISTORIA

En un cuento de Julio Cortázar, *El otro cielo*, reaparece el tema del utopismo de la ciudad, Buenos Aires-París. Dos urbes que ya no se distancian desgarradoramente, como cuando Sarmiento imaginaba el sueño de una de ellas por ser la otra. Cortázar, a su manera, pareciera clausurar esa “ya vieja” y febril modernidad de los pensadores argentinos de los bordes, que de distintas maneras apasionó nuestra historia intelectual, cultural y política. Cortázar, en el cuento, estetiza Buenos Aires-París, transformando aquel ethos trágico de la réplica y la ilusión, en una nostalgia de lo que aconteció y quedó en el camino. En una quimera que al cerrarse, al pasar a ser arqueología de nosotros mismos, puede entonces sí realizar literariamente la ciudad única. Unir y hacer coincidir los perímetros, calles y galerías de esas dos ciudades, en una bella y final simetría cartográfica.

En *El otro cielo* el protagonista, al entrar en los pasajes urbanos, logra fundir las ciudades. Buenos Aires-París es una constelación indivisible que no muestra descentramientos ni lejanías, centros ni bordes. El París elegido es el del XIX, muy próximo al de Sarmiento, al de Walter Benjamin, al de Baudelaire, pero en este caso signado por

---

15 Oved, Iaacov, *El Anarquismo y el movimiento obrero argentino*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976.

la figura del “sudamericano”, Lautremont, personaje en el que percibe “la cara de alguien que se ha inmovilizado en un sueño y rehúsa dar el paso que lo volverá a la vigilia.” Cortázar engarza las metrópolis en un solo dibujo, desde la silueta moderna clave, el paseante, ese que decide “echarse a caminar una y otra vez por la ciudad... a la deriva”. Y en el cuento propone una revelación: en esa ciudad, que es una pero son dos, la historia sucede en aquella dueña de las discursividades mitológicas de lo moderno. Acontece en la historia centrada, la que pudo aunar realidad y relato de sí misma. Los crímenes, los picos de gas, los cafés de humos y tabacos, el periodismo amarillo, los teatros del boulevard, las bohardillas de la bohemia, los fiacres en las madrugadas con neblina, no fueron otra cosa, siempre, que la ciudad radiante, París. En el Buenos Aires de 1940, en cambio, se abre el abismo del traspaso, el precipicio del lenguaje que cuenta una historia que fuga, o abraza una historia que parecería no tener palabras aquí. En este Buenos Aires, el sujeto de los bordes retiene las imágenes, funde las ciudades, y puede dar cuenta, desde hace tiempo, que la modernidad es una historia y un fracaso. Que desde su lugar, en un patio de glicinas, tomando mate, ambas cosas, sueño y despertar, literatura y referencias, no pudieron otra cosa que nacer desde la crítica, señalar las ausencias. Perseguir el vacío que deja la palabra que no consigue deletrear cabalmente lo real.

Así como el proyecto dominante de un migrador deshistorizado y blanco, se deshizo en los escondrijos de memorias populares para convertirse en otra voz de la fragua de lo moderno, también Cortázar da cuenta de los epílogos de la ciudad liberal radiante, aquella que nos engarzaría armónicamente a las narraciones universales: a ese relato de la razón y el progreso con el cual podríamos contar, y “recentrar”, nuestra historia latinoamericana.

Utopía y fracaso se concretaron, como la forma, hasta ahora bastante impronunciable, que adquirió nuestra crónica. Las preguntas serían: ¿Quién es ese sujeto que desde los bordes de la modernidad fabula historias y ciudades para encontrar siempre “cielos falsos”? ¿Quién es ahora ese inmigrante que reimaginó la ciudad que había sido su utopía?

NUESTRA IDENTIDAD A PARTIR DEL PLURALISMO EN LA BASE

Xavier Albó*

La identidad latinoamericana parecería ser tan sólo nuestra común condición de excolonias, que nunca lograron superar el atraso ni independizarse de los grandes poderes mundiales... La identidad cultural de América Latina es más que nada la co-existencia, en un espacio físico, de una diversidad de identidades (étnicas, regionales, nacionales, de clase, religiosas, de género y de edad, etc.), muchas veces entremezcladas y en conflicto. Más aún, puede afirmarse que la historia de América Latina ha sido una historia de desigualdades, negación de derechos e incluso de represión de muchas de estas identidades.

Documento de convocatoria, Conferencia XX Aniversario CLACSO, 1987.

Estas afirmaciones, decididamente pesimistas, del documento con el que se nos convocó a reflexionar sobre estos temas, me sirven de punto de partida. El marco puede complementarse con otras comprobaciones de la dificultad para encontrar una identidad propia expresada en términos positivos.

1. IDENTIDADES PRESTADAS

Nuestro propio nombre de "América", que da un rol protagónico determinante al geógrafo florentino Vespucio, resulta una falta, de proporción histórica —como lo había sido antes lo de Indias occidentales. A la vez es objeto de malentendidos pues, en labios de muchos, se refiere ante todo a los Estados Unidos, que tiende a monopolizar el nombre. Como dijo el humorista Perich, "lo malo de América del Sur es que es del Norte".

Aditivos como "Hispano o Ibero-América", tan acariciados en la antigua metrópoli, o incluso "América Latina", fomentado en Estados Unidos y más aceptado entre nosotros, no resultan plenamente satis-

---

* Investigador Centro de Investigación y Promoción del campesinado (CIPCA), La Paz, Bolivia.

factorios al cubrir mal las complejas realidades del Caribe y Guayanas y al dar un énfasis único a lo "latino" en nuestra identidad. América Latina sería un simple traslado del Mundo Mediterráneo a estas latitudes, lo cual sólo es una verdad a medias.

A niveles más locales se repite el mismo fenómeno, por ejemplo cuando Colombia rechaza su importante ancestro Chibcha y prefiere prestarse el nombre del descubridor genovés, o Bolivia —y su capital Sucre— se lo prestan de los libertadores llegados desde el norte, como si el Qullasuyu o Charcas hubieran sido quimeras pasajeras. La proliferación de nombres de pueblos castellanos o de santos patrones peninsulares en la época colonial o la búsqueda de nuevas identidades modernizantes, por ejemplo tantas poblaciones brasileñas que acaban en *-polis* o en *-landia*, muestran algo de esta misma identidad prestada que impone verdades a medias.

Una posible raíz de esta falta de una identidad definida en términos más positivos es que se ha tendido a buscarla desde arriba, desde los dominadores. Nuestra identidad se define entonces por nuestra dependencia frente a realidades que nos trascienden. Resultamos ser, entonces, poco más que las correas de transmisión de esos intereses ajenos sobre nuestro suelo.

2. UNA PISTA ALTERNATIVA: LA IDENTIDAD DESDE ABAJO

Tal vez podamos llegar a una definición más positiva a partir de la identidad y de las propuestas de quienes han sufrido y siguen sufriendo esta historia. En su diversidad, es posible que encontremos pistas interesantes que nos conduzcan a un proyecto común, que sea al mismo tiempo la base de una cultura nacional —en el sentido más amplio del término— con el que valga la pena identificarnos. No deja de ser significativo que Bolívar, Sucre, Artigas y San Martín —como antes los Tupaq Amaru-Katari o los Comunitarios— murieran marginados (y alguno asesinado) porque los herederos de los viejos grupos locales de poder se resistían a sus sueños.

La conceptualización y tipología elaboradas años atrás por Darcyl Ribeiro (1970, 1972) ofrece una excelente base de partida para lo que pretendemos. Este autor distingue, para América y el Mundo, cuatro grandes "configuraciones histórico-culturales": los *pueblos testimonio*, que de alguna manera son "los representantes modernos de viejas civilizaciones originales sobre las cuales se abatió la expansión europea"; los *pueblos nuevos*, "surgidos de la conjunción, deculturación y fusión de matrices étnicas, africanas, europeas e indígenas", con o sin una economía de "plantación"; los pueblos trasplantados o "naciones modernas creadas por la migración de poblaciones europeas hacia los nuevos espacios mundiales". Una cuarta configuración, la de los

pueblos emergentes, se daría en otros continentes, por ejemplo en las nuevas naciones africanas, pero no en nuestro continente, donde a lo más hubo el intento mapuche del siglo XIX, duramente reprimido por la sociedad dominante.

Aunque Ribeiro habla de "pueblos", él aplica después su tipología sobre todo a los actuales Estados. Así, por ejemplo, Guatemala y Perú serían ejemplos de pueblos testimonio; Brasil y Cuba, de pueblos nuevos con economía de plantación; Paraguay, de pueblo nuevo sin plantación; y Uruguay y Argentina, al menos en su fase más reciente de masivas inmigraciones europeas, serían pueblos trasplantados.

Para los fines del presente análisis quisiera introducir algunas modificaciones al esquema de Ribeiro:

En primer lugar, considero más útil por el momento no poner mucho el acento en esta identificación con los actuales Estados, porque a veces podrían ser cristalizaciones demasiado prematuras o condicionantes. Por ejemplo, en el Perú es muy diversa la situación de la Costa y la Sierra, y Brasil retiene en su inmensidad numerosos pueblos testimonio (mucho menos colonizados que los de las grandes civilizaciones andinas o mesoamericanas) los cuales, con ser tan minúsculos, no dejan de plantear un desafío a nuestra identidad global.

La lógica y la unidad de este tejido de complejo diseño, que es nuestra sociedad "latinoamericana", se entiende quizás mejor cuando la vemos como un conjunto de pueblos y sociedades, articuladas entre sí no sólo por las actuales estructuras estatales, sino también por otros vínculos —viejos y nuevos— que cruzan o cuestionan fronteras. Son cada vez más los estudios y proyectos que se arman precisamente a partir de esas otras identidades, por ejemplo en torno a la unidad histórica y ecológica del viejo núcleo andino, o de los desafíos de la cuenca amazónica. Asimismo, varias de las historias (por ejemplo, Cambridge, UNESCO) que se están escribiendo en torno de esa fecha mágica de los 500 años de "algo" mal definido, buscan como unidad básica la evolución de sociedades —unas veces subestatales y otras, interestatales— bajo el impacto de procesos casi siempre superestatales.

En segundo lugar, tal vez todos nuestros pueblos son de alguna manera pueblos nuevos en proceso, pero con diferentes dosis y pesos específicos de lo originario testimonial y de lo trasplantado, y en diversos estadios de cristalización de esa *novedad*. En unos casos parece más claro el desenlace del proceso, por ejemplo en la Argentina; en otros, en cambio, no sabemos aún hacia dónde evolucionará, por ejemplo en Bolivia, caracterizado por Démelas (1980) como un "nacionalismo sin nación". Más aún, todo lo que se llama "América Latina" podría verse como un gran pueblo nuevo en gestación.

En tercer lugar, si en realidad se trata de procesos aún en marcha, puede ser útil fijarse no tanto en tipologías sino en el peso específico de cada componente o dimensión hacia la conformación de esa configuración nueva. Uno sería el componente testimonial o autóctono-indígena, el más antiguo y radical de todos; otro, el componente trasplantado desde Europa, como resultado de su expansión-invasión dominadora y colonialista: aunque en nuestras latitudes esta expansión quedó marcada sobre todo por lo ibérico, recordemos que ha habido impactos también de otros países sobre todo en el Caribe y en las inmigraciones de este siglo. Entre estos últimos los hay incluso de países no-europeos, como los *nisé* japoneses, sobre todo en el Brasil. Queda además, como tercer componente muy específico, el de los grupos subordinados traídos como fuerza de trabajo, primero del África como esclavos y más recientemente también de otros países asiáticos, como los chinos en la costa peruana o los hindúes en el Caribe y Guyana.

De esta manera la "novedad" de cada grupo consistirá en gran medida en la forma concreta en que la combinación de componentes conforma el presente y se proyecta al futuro. Incluso lo aparentemente más "trasplantado", como los alemanes del sur de Chile o del Brasil, a la larga son algo nuevo, local, que se aclimata y ajusta a las viejas condiciones encontradas. O, en el extremo contrario, las comunidades indígenas son ahora algo muy nuevo en relación con lo que fue el antiguo *ayllu* andino o el *kalpullí* náhuatl, precisamente por lo mucho de nuevo que ha llovido sobre ellos desde los ordenamientos coloniales hasta las reformas agrarias de este siglo.

Como consecuencia, la hipótesis unificante es que en el todo y en cualquier grupo de nuestra "América Latina", quieran reconocerlo o no los creadores de cultura política, hay una síntesis de lo viejo y lo nuevo. Ni lo viejo queda relegado a pieza de museo, ni lo nuevo es rechazado por "foráneo".

Se encuentra así un núcleo ordenador y unificante en medio de la diversidad de situaciones a lo largo y ancho de nuestras pampas, selvas y cordilleras. Ello podrá parecer más obvio en los sectores rurales campesinos, donde —casi por definición— incide más lo tradicional. Pero se da también en situaciones muy transformadas, como en la Cuba revolucionaria o en las grandes concentraciones urbanas, tantas veces definidas como "ciudades de campesinos". He aquí algunos ejemplos:

- En Cuba —nombre indígena— la familia inmigrante catalana Martí; la familia Castro, en que convergen campesinos gallegos y guajiras; y la "santería" africana, con cuyos rosarios descen-

dían los guerrilleros de Sierra Maestra, se encuentran todos juntos en esa forja de una nueva sociedad para la isla y el continente. Algo comparable, aunque con las particularidades de su proceso e ingredientes, ocurre en la Nicaragua de poetas y hacenderos castellanos, indios Miskito, descendientes de aventureros ingleses y de esclavos negros. Allí existe incluso la paradoja de que una de las lenguas "indígenas" que lucha para prestigiarse es nada menos que el inglés de la Costa Atlántica.

- En México DF, la mayor ciudad del globo, el moderno metro se va abriendo camino entre pirámides aztecas soterradas y sus diversas estaciones nos van zarandeando de los trabalenguas náhuatl de sus calles y barrios, al añejo sabor colonial de sus plazas e iglesias, al muralismo monumental de la Revolución o al cosmopolitanismo de la Zona Rosa. Allí la retórica revolucionaria anticlerical y antigringa sabe coexistir con el masivo desarrollo capitalista y con la devoción nacional a la Virgen Morena de Guadalupe, ropaje colonial que oculta un nombre y un culto de hondas raíces indias.
- Sáo Paulo, la segunda metrópoli del Continente, en el otro extremo, combina una constelación de nombres tupí-guaraní con grandes desarrollos capitalistas, como su ABC metalúrgico, y a la vez es el caldo de cultivo donde el candomblé de Bahía se transforma en *umbanda*, que para algunos es ya la principal religión del país.
- Buenos Aires, típico trasplante europeo, genera sin embargo su propia música —el tango— y hasta un dialecto propio —el lunfardo— y es a la vez una de las ciudades de América en que más se habla guaraní y quechua.
- La Paz, en el corazón andino, es también Chukiyawn —es decir, la capital del mundo Aymara— y, como nos recuerda Fernando Calderón (1984) tiene en realidad tres centros urbanos: el indio (y también del comercio coreano), el criollo-administrativo, y el cosmopolita.

Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente y siempre llegamos a la conclusión de que nuestra sociedad latinoamericana, tanto urbana como rural, en realidad parte de un pie de cepa india —la "América profunda" de que nos hablaba el antropólogo y filósofo argentino Rodolfo Kush— sobre el que se han realizado uno o varios injertos, de los que los principales son el íbero y el negro, pero que tiene también aportes de otros países europeos y asiáticos. El pie garantiza

un buen arraigo, profundidad y seguridad; el injerto nos permite desarrollar nuevas potencialidades y nos amplía el horizonte. En algunos lugares apenas se descubre el pie de cepa —son los pueblos trasplantados— mientras que en otros el injerto es más simple —son los pueblos testimonio. Pero en el conjunto prevalece esta fusión diferenciada de componentes hacia algo nuevo, que somos todos nosotros.

Naturalmente, si nos limitamos a yuxtaponer estos componentes sin articularlos ni jerarquizarlos, no avanzamos mucho de cara a una interpretación. No sabemos aún mucho más acerca de nuestra identidad por el sólo hecho de recordar que en el fondo somos el resultado de raíces indias con injertos latinos o negros. Pero por lo menos al apelar a este múltiple origen y a la función diferenciada de cada componente, ya superamos algo el etnocentrismo patente en la denominación "América Latina".

El siguiente paso para auto-identificarnos mira más hacia el futuro. Nos resistimos a aceptar que lo precipitante y definitorio de nuestra identidad sea el proyecto de los de arriba, porque en última instancia es el proyecto de los de afuera. Es decir, es un proyecto ajeno, no propio, y por tanto alienador. Debemos buscar más bien cuál podría ser un proyecto propio, superador de esta dependencia y alienación, en el que encontremos lo común a todos nosotros, lo que nos diferencia de los otros.

Por eso mismo resulta difícil aceptar que nuestra primera identidad sea como "americanos", nombre con el que quedamos automáticamente amarrados como parte de una unidad fundamental con otros pueblos que también se llaman *American*. La crisis de las Malvinas o las permanentes fricciones por la identidad cultural y política del "Estado libre y asociado" de Puerto Rico, o la misma realidad política de la OEA, entre otras, muestran que, a estas alturas, si queremos proyectarnos hacia nuestro propio futuro, la frontera de Río Bravo es más determinante que otros hechos, como estar todos a la izquierda del Atlántico que Colón cruzó hace 500 años, haber compartido en el pasado algunos procesos históricos conjuntos o ser ahora una especie de "patio trasero" del Norte.

Al tomar esta perspectiva, queda igualmente cuestionada la posibilidad o conveniencia de considerar como líderes de esta identidad a grupos hegemónicos de muchos de nuestros países, cuyo rol fundamental es el de ser ruedas de transmisión de esos intereses ajenos. Cuando, por ejemplo, los indios andinos, que 30 años antes habían sido derrotados por la alianza hispano-criolla en el levantamiento de los Amaru y Katari, se mostraron reticentes a aceptar la independencia que les ofrecían esos mismos criollos, tal vez tenían más lucidez de la que se les ha reconocido en la historia oficial.

3. PUEBLOS, GRUPOS SOCIALES Y ORGANIZACIONES

Queda, por tanto, como punto fundamental de partida ver cómo los sectores populares —en su sentido más amplio— junto con sus organizaciones, su dirigencia y sus intelectuales orgánicos van percibiendo su identidad y van elaborando, poco a poco, su propio proyecto de sociedad futura.

Una primera comprobación es que, a la luz de lo dicho hasta aquí, se ve también con nuevos ojos el rol preponderante que puedan jugar unos u otros grupos sociales y sus organizaciones en la conformación de una nueva sociedad, sea dentro de cada Estado o en el conjunto de toda nuestra "América Latina".

En nuestros países, al hablar del movimiento popular y de sus propuestas para el futuro, muchas veces hemos dado por supuesto que lo único "científico" era hablar de *clases sociales*. Lo demás eran categorías demasiado subjetivas, o si no se podía negar su peso en la historia pasada, éste era interpretado muy rápidamente como expresiones propias de la era "prepolítica". Sin embargo nos sentíamos exonerados de hacer la tarea igualmente científica y necesaria de ver si nuestros hechos sociales respondían realmente a estas premisas. Ha sido tal vez la fuerza de estos hechos sociales, más que consideraciones teóricas, la que ha hecho modificar la perspectiva sobre todo en la última década.

No ponemos en duda la importancia y la necesidad de seguir haciendo análisis basados en las clases sociales y su interacción. Es algo a todas luces indispensable. Pero sí debemos cuestionarnos seriamente la exclusividad de tal análisis. Sería como un esqueleto sin carne. Y para delinear nuestra identidad como pueblo la silueta final es tanto o más importante que el esqueleto. Entonces entran en consideración otras dimensiones del movimiento popular tales como la identidad étnica, tanto en el caso de negros como en el de grupos indígenas y mestizos; las diversas expresiones culturales, por ejemplo en el ámbito de la religiosidad popular, o en el de la lengua; las relaciones entre campo y ciudad o entre el centro y la periferia urbana; los regionalismos; la movilización femenina, en la que todos esos elementos citados adquieren una fuerza especial; etcétera.

Otro tanto ocurre con las organizaciones que canalizan estas diversas reivindicaciones. Se ha privilegiado con razón el rol de los sindicatos y su articulación con los partidos políticos. Pero en los últimos 15 años han ido surgiendo otras organizaciones que han enfatizado las otras dimensiones. Pensemos, por ejemplo, en el movimiento negro o las nuevas organizaciones de índole más indianista en casi todos los países, incluidos algunos en los que, pocos años atrás, muchos habrían asegurado que no tenían indios.

Todo ello ha llevado a nuevas consideraciones por parte de los partidos políticos y de los elaboradores de ideología. He aquí algunos ejemplos:

- En Brasil, junto al movimiento típico laboral, tanto urbano como rural, ha surgido un dinámico movimiento negro, que busca cómo expresar su propia identidad étnico-cultural, y se ha formado la Unión Nacional de Indios (UNI). Esta última, pese a su poco peso demográfico, adquiere un peso simbólico importante por mostrar las contradicciones del proyecto capitalista en su máxima crudeza. Recientemente, por ejemplo, ha sido el objeto de un importante debate a propósito de la nueva Constituyente, al contraponer los derechos indígenas y los grandes intereses mineros sobre el subsuelo en territorios de reservas.
- En el Ecuador rural hubo inicialmente dos organizaciones de enfoque preponderantemente clasista, la FEI y FENOC. Pero más recientemente han surgido organizaciones de enfoque más étnico-cultural, como Ecuarunari en la Sierra, la Federación Shuar en la Amazonia, y otras muchas de índole muy local, las cuales poco a poco se han aglutinado en la Coordinadora de Naciones Indígenas del Ecuador (CONAIE), que a su vez va estrechando lazos con FENOC y FEI.
- En Colombia la organización campesina nacional ANUC, más clasista y a la vez más ligada a los esquemas convencionales, ha ido quedando desbordada por la vitalidad del CRIC, nacido en 1971 de la resistencia de los indios Paez del Cauca, y que ha llevado a la posterior conformación de la Organización de Nacionalidades Indígenas de Colombia (ONIC).
- La experiencia boliviana tiene una característica única por el carácter más unitario del movimiento popular, a través de su Central Obrera Boliviana (COB). Pero también allí hay una evolución de un enfoque exclusivamente clasista-sindical hacia otro que, sin renunciar al anterior, asimila también las otras dimensiones. Es significativo que esta apertura fue liderada por el llamado movimiento *katarista* del campesinado aymara, que dio origen a la CSUTCB (parte campesina de la COB), uno de cuyos lemas es que debe mirarse (y transformarse) la sociedad con dos ojos: como clase explotada, junto a todos los explotados, y como pueblos oprimidos, junto con todos los pueblos y naciones que sufren el mismo colonialismo interno.

- La volcánica Centroamérica tiene procesos comparables. La guerrilla guatemalteca fue una de las primeras que incorporó formalmente la problemática indígena, pero a su vez ello ha llevado a nuevos planteamientos, muy semejantes a los bolivianos, por parte de esos indígenas hoy unificados en el CUC semiclandestino. En Nicaragua los descuidos iniciales de los sandinistas para comprender a sus minorías étnicas llevaron primero a la tragicómica preocupación "antropológica" de la administración Reagan y a la larga a una Ley de Autonomía para las Comunidades de la Costa Atlántica, que abre nuevas brechas en el Continente.
- Los Teólogos de la Liberación, que en un principio asimilaron sobre todo el análisis clasista de la sociedad latinoamericana, últimamente, gracias a su contacto diario con las llamadas Comunidades Eclesiales de Base y con las expresiones religiosas populares, han ido sintiendo la necesidad de incursionar y reflexionar en otras dimensiones que reclaman liberación, como son la indígena, la negra y la femenina.
- En diversos países, partidos políticos de orientación típicamente clasista han recuperado una perspectiva más amplia y a la vez más cercana a la que habían tenido en las primeras décadas del siglo (por ejemplo, con Mariátegui en el Perú). Así está ocurriendo por ejemplo en Chile con Ad-Mapu del pueblo Mapuche; en Panamá, Nicaragua, Argentina o Ecuador con los proyectos legislativos para nacionalidades indígenas; en Bolivia con las nuevas tesis de casi todos los partidos de izquierda desde el surgimiento del movimiento katarista y la CSUTCB; o incluso en algunos nuevos acentos (femenino, religioso, étnico) con que Cuba analiza la problemática continental y —quizás más significativo— su propia realidad interna.

Aunque el énfasis en una u otra de estas diversas identidades puede llevar a dispersión de esfuerzos o incluso a conflictos dentro del movimiento popular, también ocurre lo contrario. Con esa variedad hay mayores niveles de reflexión y el mayor intercambio ideológico lleva a planteamientos más globalizantes y coherentes acerca de lo que es y debería ser el conjunto de la sociedad "latinoamericana".

No deben ignorarse en estos nuevos enfoques los planteamientos de índole preponderantemente cultural, aunque no tengan una dimensión explícitamente política. En la ciudad de La Paz, por ejemplo, en 1985 llegamos a contabilizar centenares de organizaciones que reforzaban la identidad también aymara de la capital de Bolivia en campos

tan diversos como la lengua, la música y el arte, la medicina, la elaboración de tejidos, la tecnología agropecuaria y artesanal, el deporte, la historia, el rescate cultural, la prensa y radio, las organizaciones de profesionales, la religión y las fiestas populares, la cooperación con los lugares de origen, y —por supuesto la política y la movilización popular (Sandoval-Albó-Greaves, 1987).

Es mucho lo que, en esta búsqueda de una nueva identidad desde las bases, van realizando los cada vez más numerosos organismos de creación y difusión de cultura popular a lo largo y ancho del Continente. Son centenares si no miles las instituciones de educación popular y de promoción femenina en las que se fomenta y valoriza toda creatividad surgida desde el pueblo. Otro campo muy significativo y relativamente desarrollado es el de los centros y redes de comunicación alternativa en los que se revalorizan, por ejemplo, las lenguas autóctonas, la música y el arte popular, así como la expresión y formación de una opinión propia.

A niveles más amplios, y en cierta medida más convencionales, entra también aquí la labor generadora de una nueva cultura continental a través de diversos MCS. Pensemos, por ejemplo, en el influjo de importantes editoriales, varias de ellas silenciadas durante regímenes dictatoriales. La "Nueva Canción Latinoamericana" también ha llegado a perforar espacios significativos en los medios comerciales, aunque en algunos países tal vez apela todavía demasiado a grupos elitistas más cuestionados, sin haber logrado captar aún a la gran masa. Otro ejemplo es el "Nuevo Cine Latinoamericano", con excelentes e influyentes producciones, pero con serias dificultades para lograr el trato que merece en las grandes distribuidoras comerciales. En cambio todavía no se puede hablar de la "Nueva Televisión Latinoamericana". La pantalla chica, con pocas pero muy dignas excepciones, sigue todavía copada por costosos enlatados y satélites extranjeros, o por sentimentales telenovelas y producciones locales que por lo general refuerzan el mismo tipo de valores ajenos.

De esta forma, poco a poco, frente a la avalancha despersonificada de la sociedad internacional de consumo, se va creando también una imagen alternativa mucho más nuestra.

En ella sin duda se percibe la unidad, nacida en gran medida de una común historia de por lo menos cinco siglos en la que se han vivido procesos semejantes de explotación y desculturización, pero también otros procesos contrapunteados con nuevas aculturaciones y transculturaciones, que han llevado a una misma lengua de intercambio a sistemas semejantes de creencias y valores, y a muchas instituciones compartidas, como la fiesta, el compadrazgo o la comunidad rural. Pero al mismo tiempo —y esto es quizás lo más interesante— se

trata de una unidad que articula mucha variedad, sin imponer ya unos moldes uniformes a todos.

4. LAS AMBIGÜEDADES INTERMEDIAS

Los grupos quizás más difíciles para analizar y para incorporar en un modelo alternativo son los grupos intermedios, que sufren más que ninguno la ambigüedad de su situación.

En las élites dominantes también se dan fuertes ambigüedades e inseguridades. Pero allí más fácilmente se desemboca a una opción. O se vuelcan totalmente a los intereses ajenos a los que se sirve, llegando a adquirir también su identidad —América Latina, capital Miami— o se acaba por afirmar con toda conciencia esa identidad nacional y latinoamericana.

Si las ciudades norteamericanas y europeas están repletas de esas élites nuestras, también es cierto que algunos de nuestros líderes más lúcidos provienen de este ambiente. La solidez de su posición económica y social les da una mayor seguridad y les permite actuar con mayor libertad para plantear alternativas. Patiño, el rey del estaño, olvidó su tierra natal boliviana para instalarse en los lagos suizos, emparentado con la realeza europea. Pero en cambio Marcelo Quiroga Santacruz, hijo del abogado y representante de Patiño en Bolivia, es un excelente contraejemplo: literato y fundador del Partido Socialista, se convirtió en uno de los más brillantes intérpretes de nuestra realidad y, por serlo, fue asesinado por el general García-Meza. Otro caso típico, son las oligárquicas familias Cardenal y Chamorro de Nicaragua, cuyos nombres aparecen con igual fuerza en las directivas de los *contras* y en las directivas sandinistas.

En cambio en los sectores intermedios la ambigüedad difícilmente llega a superarse. Su posición es sumamente indefinida e inestable. Acarrea consigo, casi inevitablemente, una falta de identidad que a su vez lleva de una manera oscilante y poco predecible a imitaciones y servilismos por un lado y a rebeldías y agresividades, por el otro. Todo ello genera inseguridades a veces rayanas en lo que podríamos llamar una esquizofrenia social. Cuanto mayores y complejos son los conflictos sociales y sobre todo la discriminación dentro de una determinada sociedad, más probable es que este conflicto psicológico interno de los grupos intermedios llegue a esos casos extremos.

Muchas veces se ha propuesto que la verdadera identidad y el futuro de nuestro Continente está precisamente en estos sectores intermedios. Unos hablarán del rol decisivo de las clases medias. Otros señalarán que nuestro futuro está en la "América morena", subrayando a la vez el creciente peso demográfico, cultural y político de la población negra-mulata o de la población racial o culturalmente mestiza

o, como prefiere llamarlo el peruano Aníbal Quijano, el creciente poder del "cholo emergente".

Tal vez alguno podría pensar que yo me apuntaba en esta misma corriente, cuando más arriba hablaba de "América Latina" como un *pueblo nuevo* en proceso. No es así. En realidad cada vez confío menos en el rol de estos grupos intermedios, tomados así en bloque. Puede influir en ello mi experiencia vivida sobre todo en lugares donde el conflicto social es muy fuerte y por tanto la inseguridad de esos grupos llega también a sus máximas expresiones. Puede deberse también al uso y abuso que las diversas propuestas *populistas* suelen hacer de esas propuestas "mestizas", que a la larga siempre se reducen a una nueva máscara para seguir reproduciendo las viejas propuestas coloniales.

Mi apuesta va más bien por los proyectos que puedan surgir de los grupos —de clase, étnicos, culturales, de género, etc.— que más claramente sufren la historia de desigualdad, explotación y discriminación sobre la que se ha montado algo que unitariamente denominamos "América Latina". En ellos también existen contradicciones y ambigüedades. Los proletarios mineros de Bolivia, por ejemplo, muchas veces se sienten "los civilizados" frente a los "indiecitos" que rodean sus campamentos. Muchos hemos experimentado también lo acertado que está Paulo Freire, cuando nos recuerda que para el oprimido su modelo más inmediato de liberación es imitar a sus opresores. No se trata, por tanto de algo mágico y automático. Pero por lo menos en este sector hay menos interferencias de intereses ajenos y hay mayor arraigo en lo propio. Puede soñar más porque tiene menos que perder.

Más bien se puede tal vez prever que, si éste es el sector que va generando propuestas nuevas y coherentes, serán más los sectores intermedios que acabarán por superar sus propias ambigüedades, reencontrando sus raíces y un mayor sentido a su futuro.

5. NACIÓN Y ESTADO: UN DESAFÍO TEÓRICO Y PRÁCTICO

Las páginas anteriores plantean la posibilidad de una identidad continental presentada en forma positiva a partir de la búsqueda conjunta de un proyecto histórico continental desde abajo. No se trata aquí de desarrollar este proyecto, que precisamente debe surgir desde la base. Más bien, a la luz de algunos de los planteamientos embrionarios ya existentes en las bases, en esta última parte planteará algunos aspectos que, en mi opinión, exigirían un mayor desarrollo de instrumentos conceptuales y teóricos, si creemos que sociólogos, politólogos o antropólogos pueden jugar cierto rol subsidiario como intelectuales orgánicos en este tipo de proceso.

Me limitaré a esbozar la problemática de un solo aspecto, que juega con todo un papel muy importante en este tema de la identidad y de la unidad en la diversidad. Me refiero a la concepción de nación, vista desde la perspectiva desarrollada hasta aquí. Dentro de ella privilegiaré el testimonio y aporte que surge de los grupos más discriminados pero también más nuestros, los indígenas; no olvidemos que en este punto sus planteamientos han sido ya recogidos y asumidos por otros sectores del movimiento popular y por partidos políticos y otros grupos de apoyo comprometidos con un cambio en nuestra sociedad (véase punto 3).

5.1. LA CUESTIÓN NACIONAL

El concepto de nación está muy íntimamente unido a esa búsqueda de identidad a que nos referíamos. Y aquí debemos retomar necesariamente el concepto de Estado, que antes habíamos dejado de lado.

Por una parte los políticos han reconocido desde tiempo atrás que la "cuestión nacional" es uno de los resortes movilizantes más potentes. Pero al mismo tiempo los politólogos pasan grandes apuros cuando intentan dar una definición universal de nación. En realidad, como nos recuerda el agudo análisis de Mira (1985), nunca lo han logrado, y quizás esta es la fuerza simbólica, casi mágica, de esa cuestión nacional.

Tal vez lo que queda más claro en ella es que se trata de buscar una identidad primordial en torno de la cual el grupo se siente aglutinado por encima de otras lealtades, y por la que está dispuesto a pelear. Por lo mismo *nación* implica en sí misma algún tipo de proyecto político. Como en el caso de las clases sociales, también aquí el concepto adquiere su pleno sentido cuando alcanza el nivel de *nación para sí*. Pero —a diferencia de la clase social— aquí apenas resulta operativo señalar a priori qué aspectos objetivos (territorio, historia, lengua, mercado, etc., etc.) resultan necesarios y suficientes para poder hablar de nación en sí; éstos pueden variar notablemente de un caso a otro.

Ser o constituir una nación en unos casos será el resultado de proyectos previos, ya cristalizados; en otros será el recuerdo movilizante de una realidad previa de la que se ha despojado a un pueblo; puede ser también algo que no se ha dado todavía, pero que se desea realizar. En este último caso, no es probable que todo el grupo se sienta realmente identificado ya como nación. Más aún pueden caber entonces varios proyectos nacionales en conflicto. No sólo la historia europea sino la de todo el mundo, y las evoluciones de los atlas históricos, son una permanente muestra de lo dicho.

Para nuestra discusión, el punto principal de fricción es probablemente la fuerza con que el Estado moderno quiere monopolizar para si también el concepto de nación. En su permanente dialéctica para consolidar su poder con el doble aparato represivo e ideológico, el Estado considera fundamental que todos los ciudadanos se sientan más que nada miembros de esa nación cuyos límites coinciden con los de sus fronteras, sus leyes, su gobierno, su moneda o su bandera. Pero en la medida en que el control estatal está en manos de sólo un grupo y su ordenamiento no contempla los intereses de otros, estos sectores marginados no siempre aceptarán este planteamiento. Prevalecerán en unos casos los intereses regionalistas de los "jirones patrios olvidados" o "emergentes"; en otros, la identidad étnica, extendida muy probablemente a lo largo de varios Estados; o quizás incluso la unidad proletaria internacionalista; o la búsqueda de "la gran nación latinoamericana"...

Este rápido bosquejo muestra ya la necesidad de utilizar el concepto con la flexibilidad que cada caso demande, y al mismo tiempo la urgencia de dotarlo de precisiones conceptuales complementarias que faciliten el análisis. Con demasiada frecuencia nuestros marcos teóricos, calcados de otros climas y tiempos, se han convertido en un "corsé conceptual" rígido que nos han distorsionado la realidad en vez de ayudarnos a interpretarla.

Concretamente ese maridaje incuestionado de Estado y nación, por mucho que esté en la niña de los ojos de quienes controlan nuestros Estados, produce ciertamente el efecto-corsé, sobre todo de cara a plantear la identidad y el futuro continental. Por eso aquí exploraremos otras alternativas tanto por debajo como por encima de la estructura estatal.

5.2. NACIÓN POR DEBAJO DEL ESTADO

A. EL CASO INDÍGENA

En los movimientos y organizaciones indígenas del continente, cuya expansión y fuerza —como vimos— va en aumento, hay una creciente convergencia hacia la identificación de su problemática y de su proyecto como nacional.

Varias de sus confederaciones se llaman "de naciones indígenas", y en sus propuestas postulan la constitución de "Estados multinacionales". A medida que van aumentando su conciencia política, ya no aceptan ser llamados simplemente etnias, que considerarán "cosas de antropólogos", ni mucho menos ser reducidos a sólo "campesinos", porque así se los reduce a una clase o categoría económica, quitándoles su condición de "pueblo" y cortándoles las alas para poder seguir siendo ellos, incluso si llegan a profesionalizarse. Por otra parte, muchos de ellos, sobre todo los de grupos étnicos minoritarios, sienten Ç

que sus problemas más radicales arrancan precisamente de este hecho de no ser aceptados como pueblos. Se trata indudablemente de un proyecto propio de sociedad, por embrionarias que sean sus formulaciones actuales.

Planteamientos de este tipo han hallado aceptaciones y a la vez reticencias en las altas esferas. Por ejemplo, la reciente revisión del Convenio 107 de la OIT dice:

> "Debería reconocerse el derecho de estos *pueblos*/indígenas y tribales/a mantener relaciones recíprocas con la sociedad *nacional* en pie de *igualdad* a través de sus propias instituciones." (OIT 1987:30; subrayados míos).

La prudencia que muestra el vocabulario subrayado refleja las tensiones y visiones contrapuestas que en la reunión de la OIT había entre los expertos indígenas y los procedentes de gobiernos miembros.

Asimismo la ya citada Ley de Autonomía para las *Comunidades* de la Costa Atlántica tiene sumo cuidado en el manejo de esa cuestión nacional. Primero afirma que

> "el imperialismo, la oligarquía y la dictadura somocista convirtieron a Nicaragua en una suerte de dos naciones desconocidas entre sí",

para enseguida afirmar que la Revolución Sandinista

> "ha permitido a Nicaragua... la toma de conciencia de su identidad y reconocerse como nación multiétnica y pluricultural". (Subrayados míos).

Todo programa autonómico parte, pues, de esta premisa de Estado-Nación.

El Papa Juan Pablo II, en cambio, en Manaos no sintió la necesidad de tantas matizaciones cuando, en su discurso a los indígenas selvícolas, tan minoritarios dentro del extenso Estado (o "estados unidos") del Brasil, pidió que se les reconociera un "espacio vital" que fuera la base no sólo de sobrevivencia sino también

> "para la preservación de vuestra identidad como grupo humano, como verdadero pueblo y nación" (10-VII-80; subrayado mío).

Quiero llamar la atención de algunos matices, dentro de la propuesta de las organizaciones indígenas, que la diferencian de las propuestas *nacionales* subestatales europeas. En primer lugar, no toman en cuenta esquemas conceptuales evolucionistas, como los típicos del análisis marxista-stalinista según el cual se va avanzando: tribu-etnia-nacionalidad-nación-Estado. Según este análisis la nación, caracterizada por la creación de su propio sistema de mercado, sería la ante-sala

previa a la posibilidad de conformar un Estado independiente. Todo eso no les interesa a nuestras organizaciones indígenas y campesinas. Prevalece en su planteamiento el deseo de seguir siendo ellos mismos, antes que nada, tengan el tamaño y el desarrollo económico que tengan, y es a eso a lo que llaman *nación*.

Por eso mismo plantean la necesidad de que los estados en que se encuentran sean realmente plurinacionales, pero no proponen la formación de sus propios estados independientes, sino sólo el reconocimiento de su territorio y de ciertos márgenes de autonomía. Quizás por lo mismo, tampoco hacen por el momento planteamientos más específicos frente a la tan corriente circunstancia de haber quedado divididos por las fronteras de dos o más estados cuando éstos se constituyeron sin consultárseles.

B. EL CASO NEGRO

Los grupos y organizaciones negras no parecen tener esta demanda pero sí reclaman su derecho a ser reconocidos en su particular identidad racial y cultural. Pero hay aquí diferencias locales; Haití, que quizás podría llamarse Estado y nación negra a pesar de sus graves conflictos internos; los pequeños estados fundamentalmente negros del Caribe, en que hay otras minorías étnicas de origen latino, indígena y/o asiático; el caso singular de Cuba, también en el Caribe, donde la Revolución apunta a un fuerte Estado-nación en que las diferencias étnicas queden lo más disminuidas posibles; y el caso dominante en los demás países de habla hispana y en el Brasil, en todos los cuales persiste cierta discriminación disimulada.

Particularmente en este último país hay un fuerte movimiento reivindicativo que apunta por lo menos a un Estado que acepte y hasta fomente su base pluricultural. Pero no hablan de *nación*.

Indudablemente su carácter de pueblos trasplantados como mano de obra subordinada modifica sustancialmente sus términos identificatorios. Por ejemplo, no tienen "territorio" propio; sus raíces nacionales y sus lenguas se quedaron en África; las manifestaciones de su diversidad cultural se redujeron a diversidades culturales y ceremoniales, prevaleciendo en cambio su unidad racial frente al resto. Un dirigente afro-brasileño expresaba la particularidad de su situación y proyecto, al decir que, a diferencia de los indo-americanos, para ellos la tierra no es "madre" sino sólo "madrastra".

C. EL CASO DE LOS REGIONALISMOS

Un tercer caso posible es el de los regionalismos que tanto se dan en nuestro continente. Puede darse regionalismo por decadencia o por emergencia.

El primero suele ser resultado del marginamiento que sufren algunas regiones periféricas, sobre todo si en el pasado habían jugado un rol más protagónico: por ejemplo, Cusco en el Perú, Potosí y Sucre en Bolivia, Salvador de Bahía en el Brasil.

En otros casos, se trata del fenómeno contrario. Ocurre en regiones que empiezan a desempeñar un rol económico superior al que les reconoce la política estatal. Empiezan peleando por una mayor autonomía, precisamente para minimizar el control del Estado que no les permite crecer más. En algunos casos, si tienen éxito, acaban siendo la nueva capital; o quizás incluso llegan a separarse del Estado que antes les cobijaba. En Bolivia este fue el caso de La Paz, hacia 1900; y ésta es la problemática que se ventila ahora en Santa Cruz.

Varios de los estados emergentes de la independencia han surgido de estos mecanismos. Por ejemplo, Bolivia y Ecuador, que no querían ser simples apéndices de sus antiguos "virreinatos", o Panamá y Uruguay, empujados por intereses de Estados Unidos y de Inglaterra a los que convenía la existencia de pequeños estados-colchón.

Estos procesos tienen una diferencia fundamental con el de los nacionalismos étnicos. Se trata prácticamente siempre de conflictos de intereses económicos entre las élites centralistas que controlan el Estado y estas élites locales. Estas últimas apelan sin duda al sentimiento regional y localista de la gente de base y, en este sentido, procuran crear un sentimiento de "patria chica" comparable al espíritu de nación subestatal. Pero sigue siendo un proceso de arriba hacia abajo. En cambio en el nacionalismo étnico no suelen existir tales intereses económicos cupulares. Es un nacionalismo-regionalismo desde abajo.

Por eso mismo en el caso de los regionalismos el punto central del debate no es tanto lo nacional sino el mismo Estado. Ahí se aplicarían quizás mejor aquellos esquemas que ven en la nación emergente a la antesala del Estado.

5.3. NACIÓN POR ENCIMA DEL ESTADO

Aquellos países latinoamericanos que, copiando el sistema norteamericano, llaman "Estado" a sus jurisdicciones internas, ya plantean de algún modo la posibilidad de diferenciar a la *nación* del Estado por el lado de arriba. Aunque habría que preguntarse hasta qué punto sus "Estados" responden realmente a lo que suele entenderse bajo tal concepto.

Naturalmente el máximo sueño en esta dirección va más lejos. Se expresa en esa frase medio real medio poética de "la gran *nación* latinoamericana". Ha sido propuesta fundamentalmente por quienes están muy identificados con la herencia "latina" de nuestro continente. Es, por tanto, un proyecto de quienes provienen de los sectores que han hegemonizado tradicionalmente nuestros países, pero que al mismo

tiempo sienten profundamente la necesidad de retomar los sueños de los libertadores y romper las nuevas dependencias que estancan nuestro desarrollo.

5.4. HACIA EL ENCUENTRO DE LOS DOS ENFOQUES

La diferencia entre esta propuesta, más ligada a sectores cuestionados de los grupos hegemónicos, y la anterior, proveniente inicialmente de grupos autóctonos que han sido condenados a un rol marginal y subalterno desde 1492, es clara. Pero no se trata de un contraste tan total como podría parecer. En realidad, cabe defender simultáneamente ambas posiciones. Pero ciertamente el término *nación* —de indudable fuerza motivadora para ambas posiciones— resulta entonces tan flexible que deja de ser un instrumento suficiente de análisis. Corresponderá a los estudiosos encontrar diferencias más específicas dentro de este concepto más genérico de *nación*, sin limitarlo a sólo alguna de las situaciones en que de hecho se usa.

Queda una siguiente cuestión. El tema de la “gran nación latinoamericana” evoca inmediatamente la de un posible gran Estado o “estados unidos latinoamericanos”. Muchas de las fragmentaciones emergentes de la independencia, contrarias al proyecto de los libertadores, fueron resultado no sólo de regionalismos llevados al extremo, sino también de diseños premeditados por parte de los intereses de las grandes potencias. El lema romano “divide y vencerás” se aplica también a la fragmentación en estados pequeños y conflictuados en las antiguas colonias. En períodos más contemporáneos, el mismo principio reaparece en las permanentes movidas por parte de las potencias hegemónicas para evitar que surjan “mercados comunes”, “clubes de deudores” u otras alianzas semejantes.

Si este análisis es correcto, parece que la conformación de unos “estados unidos latinoamericanos” o algo comparable podría ser un paso adecuado hacia nuestro fortalecimiento y mayor independencia. Por supuesto, la conveniencia de tal paso para un proyecto unitario alternativo depende además de cuáles son los intereses y fuerzas que controlen este macro-Estado. Pero, si se lograra resolver adecuadamente este punto fundamental, tal vez se podría lograr así una adecuada síntesis entre la necesidad de ser globalmente fuertes, el mayor respeto a los derechos de cada grupo *nacional*, superando incluso las artificiales divisiones que ahora les imponen las fronteras, y la paulatina construcción de la “gran nación latinoamericana”.

5.5. ¿Y LA NACIÓN-ESTADO?

Cuando con la Independencia nacieron nuestros estados actuales, no siempre quedaba clara la nueva identidad nacional de los flamantes

ciudadanos. En el período colonial que ahora entraba en colapso, ser de Puno, de Potosí o de Tucumán era muy secundario, pues todos eran parte de la misma unidad política y, en este ejemplo, incluso del mismo Virreinato del Plata. Sin embargo, una vez lograda la independencia, el primero tenía que asimilar que ahora su primera identidad era ser peruano; el segundo, que era boliviano —nombre antes nunca escuchado— y el tercero, argentino. Si, además, los dos primeros eran indios aymaras, hasta entonces una de las "castas" étnicas dentro del mismo espacio político, descubrían que, pese a esta común identidad, ahora quedaban separados por esa nueva barrera de la frontera internacional.

El proceso de ir creando esas nuevas identidades estatal-nacionales fue lento, principalmente en aquellos Estados que no calcaban viejas unidades y jurisdicciones y, dentro de ellos, en las clases y castas subalternas que no habían participado en la gestión del nuevo modelo. En alguna forma es un proceso que sigue en marcha, como reconocemos al lamentar la falta de unidad o de conciencia nacional en nuestros países.

Sin embargo sería cerrar los ojos a la historia pensar que los dos siglos transcurridos no hayan logrado plasmar estas nuevas identidades a través de la práctica cotidiana de leyes, políticas e historias diversificadas, y a través de la ideología transmitida por la escuela, los medios de comunicación, el cuartel y tantos símbolos patrios. Salvo en grupos aislados muy remotos o muy fanatizados, y en situaciones fronterizas conflictivas (como la Miskitia centroamericana), cualquier súbdito de cualquiera de nuestros países tiene una clara conciencia de su patria y de su ciudadanía. Más aún, son cada vez más amplios los sectores de población para quienes ésta es sin lugar a dudas la identidad grupal más fundamental, sobre todo en el mundo urbano y en los sectores intermedios que ya no reconocen sus antiguas raíces. En todos ellos no hay duda de que el proyecto de Estado-nación ha logrado fundamentalmente su objetivo, por mucho que subsistan problemas de regionalismos/centralismos o poca integración.

Esta conciencia nacional-estatal está presente también en la gran mayoría de los grupos rurales e indígenas. El servicio militar se ha convertido en algunas partes en un rito de paso previo al matrimonio, cuya culminación se celebra comunalmente. Muchas tomas de tierra, manifestaciones o bloqueos van presididas por la bandera nacional. Continuando con nuestro ejemplo anterior, en los años cincuenta, los aymaras del lado boliviano se reían de los aymaras peruanos porque estos últimos no habían tenido reforma agraria y seguían bajo patrón. Al mismo tiempo, unos y otros sacan ventaja de su situación fronteriza, que les da entradas adicionales con

el contrabando; algunos incluso sacrifican llamas a las respectivas banderas fronterizas por este motivo. Por otra parte, estos aymaras bolivianos o peruanos, siguen moviéndose con mucha facilidad de uno al otro lado también para compartir celebraciones, deportes, etc., como parte de una misma gran familia aymara que los identifica entre sí y los contrapone a los *q'ara* de ambos países. Sentirse bolivianos o peruanos, no es óbice para que a la vez sigan sintiéndose también muy aymaras.

Lo que en el fondo nos muestra este análisis es que tal vez debamos replantearnos la suposición de que identidad *nacional*, en situaciones como las nuestras, implique exclusividad, lealtad máxima por encima de las demás. Este juego de lealtades se parece más bien a esos juegos de muñequitas rusas, que se van encajando una dentro de otra. Algo puede ocurrir en el mismo individuo en su identidad localista, étnica, regional, "nacional" o incluso "latinoamericana". Recordemos que también el antiguo *ayllu* y después la *comunidad* colonial o actual tienen la misma multiplicidad y lógica de las muñequitas rusas. Se aceptan todas las identidades, pero cada una a su nivel. Entonces la cuestión de lealtad en caso de conflicto muchas veces se resolverá en uno u otro sentido más por conveniencias coyunturales que por opciones viscerales.

En otras palabras, si se logra un ambiente social suficientemente tolerante y pluralista, no hay problema de lealtades. El conflicto surge cuando —por centralismos, por regionalismos o por faccionalismos— cualquiera de las identidades quiere arrogarse la exclusiva, a costa de las demás. La cuestión nacional y el concepto mismo de *nación* adquieren contornos muy distintos en una sociedad centralista intolerante o en otra pluralista y receptiva. Para la primera sólo cabe el Estado-nación; la segunda, no se asusta de la idea de un Estado plurinacional y, al aceptarlo y fomentarlo, en cierta medida está construyendo también la posibilidad de que se vaya conformando simultáneamente una nueva conciencia colectiva de nación-Estado.

Esta actitud pluralista y abierta parece más fácil en los niveles mínimo y máximo, entre grupos diferenciados pero igualmente oprimidos y entre conjuntos de Estados que no luchen entre sí por la hegemonía. En cambio, encuentra más dificultades al nivel intermedio del Estado o de los regionalismos emergentes, sin duda porque en ellos predomina la pugna por el poder y el control. ¿Será una ley inevitable o algo superable?

5.6. NACIÓN Y PRODUCCIÓN

Antes de abandonar este tema quisiera aludir aunque sea muy rápidamente a la relación entre todo lo dicho y su base infraestructural

productiva. La idea de identificación nacional en cualquiera de sus niveles tiene que ver naturalmente con la conformación de una cultura igualmente compartida. Ahora bien, Xabier Gorostiaga *et al.* (1979:108) en un sugerente ensayo nos recuerdan

> "la relación primordial de la cultura con el cultivo, es decir con la producción, socialmente organizada, de la vida humana".

En otras palabras, por mucho que pesen otros elementos como un territorio, una historia, una lengua, una educación o unas costumbres compartidas, la identidad nacional en cualquiera de los niveles aquí analizados sólo será sólida y podrá defenderse eficazmente en la medida en que venga apoyada por una base productiva igualmente sólida y, en la medida de lo posible, suficientemente independizada (quizás por la diversificación y el énfasis en la suficiencia alimentaria) frente a los intereses contrapuestos de las grandes potencias. Bajo esta óptica se comprende a aquellos marxistas que ligan la emergencia de lo que ellos llaman *nación*, en sentido estricto, con el desarrollo de su propio sistema de mercado y, de ahí, con la posibilidad de generar su propio Estado. Asimismo la "gran nación latinoamericana", más allá de su identidad y cultura compartida, será realmente un proyecto grande si es económicamente sólida. Indudablemente todos estamos muy de acuerdo en esto. Pero aquí más me interesa aplicar la misma lógica a esa multitud de pequeñas *naciones* subestatales que reclaman una existencia propia dentro de esos "estados unidos latinoamericanos" en que aquí venimos soñando. Su existencia viene igualmente condicionada por su base económica sólida, aunque adaptada a su tamaño demográfico.

Por eso mismo todas estas naciones dan máxima prioridad a sus reclamos por tener un territorio propio (no meras parcelas de cultivo), con derechos preferenciales al suelo, subsuelo, aguas, madera, etc. No se trata de una simple cuestión jurídica por legítima que sea. Es además la base fundamental para que su identidad cultural se apoye también en "la producción socialmente organizada de su vida".

Pero además, supuesto que la creciente interrelación social y productiva entre los grupos humanos es un proceso irreversible, esta solidez de la base productiva implica también drásticas adaptaciones en las formas tradicionales productivas. Ninguna cultura viva es estática, y menos en sus formas de controlar la naturaleza. No es ahí donde está su identidad grupal. El caso Shuar, en la Amazonia ecuatoriana, es ilustrativo. Pese a su reducido tamaño, y a su fama reciente como "jíbaros reductores de cabezas", se ha convertido en una de las *naciones* más conscientes e influyentes en el movimiento popular ecuatoriano.

Pero para ello este grupo ha tenido la suficiente agilidad para reorganizar su base de subsistencia y formar sus propias empresas ganaderas comunales, aparte de introducir otras importantes adaptaciones en las áreas organizativas y educativas.

No se trata, con todo, de transformar la base productiva a cualquier costo. Si el objetivo es fortalecer al grupo, esta adaptación no debe llevar a la destrucción misma del grupo. Debe mantener, por tanto, determinados ritmos y estilos que aquí no podemos detallar. Quizás el punto más fundamental es que, en contraste con los modelos capitalistas dominantes, aquí se plantea un desarrollo colectivo y autogestionario de las fuerzas productivas manteniendo la base comunitaria que, en mayor o menor grado, persiste en la mayoría de las naciones indígenas a que nos estamos refiriendo.

Para muchos esta es una utopía regresiva, que va contra la historia. Pero no olvidemos que incluso Marx, cuando fue consultado sobre este tema a propósito del mir ruso, respondió:

> "El estudio que he hecho de ella me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia... puede renovarse sin comenzar por suicidarse; puede apoderarse de los frutos con los que la producción capitalista ha enriquecido a la humanidad sin pasar por el régimen capitalista."
> (Correspondencia, 8411-1881, reproducida en Montoya 1980:30,36).

El problema no estaría tanto en ir o no contra la historia, sino en si se logra o no montar una correlación favorable de fuerzas para llegar a montar un proyecto alternativo, remando si es preciso contra la corriente precisamente para hacer historia. Es esta una labor en la que el conjunto del movimiento popular, los partidos, el Estado y las ONGs tienen mucho que decir y que hacer.

Abundando en esta línea de argumentación, esas pequeñas naciones indígenas —*pueblos testimonio* que salpican nuestras selvas y cordilleras— no sólo lograrían sobrevivir, sino que incluso podrían convertirse en una célula básica de la "regeneración social" del Continente. Reavivando el rescoldo ahora tan cubierto de ceniza, podrían llegar a ser incluso un embrión de la nueva sociedad "genuina" (Sapir-Ribeiro) que aspiramos construir.

En el fondo ésta es también la propuesta que quiso transmitimos un dirigente y guerrillero indígena guatemalteco, exiliado después de haber perdido varios familiares bajo la represión militar, cuando nos decía con calor que su nación maya también luchaba por una sociedad socialista, pero distinta de la que les explicaban otros guerrilleros de la ciudad. Su utopía maya era, además, *comunitaria*.

6. ¿UN NUEVO NOMBRE PARA UN NUEVO PROYECTO HISTÓRICO?

Cuando hace 500 años nuevas gentes barbudas llegaron a estas latitudes, este territorio empezó a llenarse de nuevos nombres, que en unos casos simplemente corrompían los nombres anteriores pero casi siempre añadían referencias al mundo del que venían y a las creencias y sueños con que habían invadido estos reinos y señoríos.

Unos tres siglos más tarde, cuando los nietos, reconocidos o no, de aquellos conquistadores y colonizadores rompieron sus lazos con la metrópoli y quisieron montar un nuevo proyecto más propio, ocurrió un proceso semejante y volvieron a rebautizarse países, pueblos y plazas. Los nuevos nombres querían borrar el mundo colonial; pero tampoco se retomaban los originales. Ahora se evocaba a los nuevos héroes o se proyectaba un futuro soñado. Se borró definitivamente el nombre de Indias y se consolidó el de América; La Plata se convirtió en Argentina; Nueva Granada pasó a ser Colombia, Charcas fue Bolivia; la ciudad de Valladolid, Morelia; y así sucesivamente.

Años después se han seguido haciendo pequeños ajustes, como el ya discutido de "América Latina", que aquí hemos escrito siempre entre comillas, por considerar que sigue reflejando proyectos más ajenos que propios. Cada país y cada pueblo hace también sus constantes ajustes en el nombre de sus calles, plazas o cantones, reflejando la permanente acumulación de memoria colectiva, nuevos niveles de conciencia o de alienación, nuevos proyectos, o también la vanidad de quienes los gobiernan. La realidad subyacente no se transforma mágicamente con un simple cambio de nombre, pero éstos nos recuerdan el poder simbólico que tienen para ir forjando una conciencia y un sueño colectivo.

Ahora, a los 500 años de aquellos primeros cambios y a casi 200 de los segundos, sentimos una vez más la necesidad de diseñar e implementar otro tipo de proyecto unitario para toda y sola esa porción que hasta ahora, a falta de un nombre mejor, seguimos llamando "América Latina". Aunque no por ello logremos cambiar nada de raíz, ¿no valdría la pena ir pensando de una vez en un nuevo nombre para esa gran nación soñada, que sepa respetar a todas las pequeñas y variadas naciones que en ella esperan cobijarse?

En realidad, esas pequeñas naciones ya han hecho su propuesta: *Abya-Yala*. El nombre proviene de la lengua Cuna, una pequeña pero dinámica nación, dentro del estado panameño, que supo defender su territorio y su identidad bloqueando incluso un multimillonario proyecto hotelero que habría destruido su propio paraíso. Ha sido adoptado también por una de esas editoriales que ayudan a crear cultura alternativa, en este caso desde el Ecuador. En sus publicaciones nos dan la siguiente explicación:

> "*ABYA-YALA* es el término con que los indios Cuna (Panamá) denominan al continente americano en su totalidad. La elección de este nombre (que significa "tierra en plena madurez") fue sugerida por el líder aymara Takir Mamani, quien propone que todos los indígenas lo utilicen en sus documentos y declaraciones orales. «Llamar con un nombre extranjero nuestras ciudades, pueblos y continentes —argumenta él— equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos». La propuesta de Takir Mamani ha encontrado en varias partes una favorable acogida."

Tal vez esta propuesta de un pueblo testimonio, puede ayudarnos a todos para nuestro renacimiento como pueblo nuevo.

La Paz/Chukiyawu, octubre 1987

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Calderón, Fernando, *Urbanización y etnicidad. El caso de La Paz*, CERES, La Paz, 1984.

Demelas, Marie-Danièle, *Nationalisme sans nation? La Bolivie aux XIX-XX siècles*, CNRS, París, 1980.

Gorostiaga, Xabier (ed.), *Para entender América Latina. Aporte colectivo de los científicos sociales en Puebla*, Colección DEI-EDUCA, San José, Costa Rica, 1979.

Kush, Rodolfo, *América profunda*, Hachette, Buenos Aires, 1962.

Mira, Joan F., *Crítica de la Nación Pura*, Edicions Tres i Quatre, Valencia, 1985.

Montoya, Rodrigo, "La comunidad indígena", (Documento de trabajo), Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco, 1980.

Nicaragua, Comisión de Autonomía, *Autonomía: Rescate de la unidad nacional. Ante-proyecto de ley sobre las regiones autónomas de la Costa Atlántica*, 1987 (Edición bilingüe castellano-inglés, Comisión de Autonomía, Managua).

OIT, "Revisión parcial del Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales", en: *OIT*, núm. 107, Ginebra, 1987.

Ribeiro, Darcy, "Configuraciones", en *SepSetentas*, México, 1972 (ampliación de ed. original de *Current Antropology*, vol. 11, 1970; incluye participantes en el debate).

Sandoval, Godofredo, Albó, Javier y Greaves, Tomás, "Chukiyawu, la cara aymara de La Paz", en *Nuevos lazos con el campo*, vol. 4, CIPCA, La Paz, 1987.

LA CULTURA VISUAL DESPUÉS DE LA MUERTE DEL ARTE CULTO Y POPULAR

Néstor García Canclini*

Se supone que la identidad presenta su rostro en la cultura visual. Una profusa literatura ha perseguido la figura de lo latinoamericano coleccionando imágenes. A fuerza de interrogar las maneras en que nos representan artistas y artesanos, arquitectos y cineastas, llegaríamos a saber quiénes somos. El historicismo aún inspira libros que tratan de componer una iconografía coherente y lineal con las iglesias católicas construidas sobre pirámides precolombinas, los murales cristianos de la colonia y los del México postrevolucionario, las bellas artes y la maratón de vanguardias de nuestro siglo. Algunos quieren incluir en el mismo relato hasta los lugares contemporáneos donde estas imágenes de nuestra historia acaban de mezclarse y desintegrarse: las fotos que llegan de la calle al museo, las pinturas que se exilian de los museos a las calles, el diseño gráfico y las historietas, los carteles y *graffiti*.

Ya los textos menos ingenuos reconocen que esta pretensión totalizadora fue herida por las dispersiones de la modernidad. ¿Quiénes dan una imagen más auténtica de lo que somos: los artistas o los artesanos, la cultura ilustrada o la popular, la tradicional o la moderna? No sólo es difícil optar entre estas partes de nosotros, o

* Coordinador División Estudios Superiores. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

reunirlas. Se tambalean las nociones de arte y artesanías, dudamos de si las tradiciones son auténticas, de lo que hoy significa ser moderno, culto o popular.

Ni siquiera estamos convencidos de que tales entidades existan. Se dice que las artesanías están extinguiéndose. La muerte del arte es un tema que resucita una y otra vez. ¿Dónde buscar entonces nuestras imágenes? Y al fin de cuentas, ¿qué entender por nuestras después de las crisis teóricas de los nacionalismos, en medio del reordenamiento transnacional de todas las sociedades? Para encarar estos cambios superando el empantanamiento a que llevaron los estudios separados sobre arte, arte popular y comunicación masiva, queremos tomar como objeto de estudio la *cultura visual*. Con este concepto, intentamos abarcar conjuntamente los diversos sistemas de imágenes y diseños presentes en la organización simbólica de cada sociedad (arte, artesanías, medios masivos, arquitectura, diseño gráfico e industrial), y aún, los procesos mixtos en que estos sistemas se cruzan e interpenetran.

Esta propuesta tiene lejanos antecedentes, no teóricos pero sí en nuestras prácticas artísticas. Desde antes de ser América Latina venimos integrando las artes en una cultura visual. Pensemos en la subordinación de la plástica a la arquitectura precolombina, en la de esculturas, vitrales y monumentos al urbanismo colonial, la inserción del muralismo mexicano en edificios públicos y la combinación de arte, diseño y arquitectura en los artistas constructivos. El ejemplo más elocuente y polémico de cómo las artes pueden participar en la formación de una cultura visual colectiva lo encontrarnos en la ciudad de Brasilia.

PRECARIAS CONSTRUCCIONES DE LA MODERNIDAD

¿Qué ha significado y qué significa en América Latina tener una cultura visual? Las sociedades modernas dieron dos respuestas a esta pregunta. La primera, que llamaremos *discriminatoria*, sostiene que no existe un solo tipo de identidad. Habría dos universos de imágenes: el culto y el popular. Cada uno con sus productores —artistas por un lado, artesanos por otro—, sus obras difundidas por circuitos diferentes —museos, mercados—, y también con públicos diversos, separados por la distancia que hay entre las clases hegemónicas (burguesía y sectores medios cultivados) y las subalternas (indígenas, campesinos y pobres de la ciudad). Esta bifurcación engendró lugares diversos de exhibición y consagración: los museos de arte desconectados de los de folklore; las obras artísticas enviadas a las bienales, las artesanías a concursos de arte popular. Parece lógico que también haya disciplinas diferentes para estudiarlos: la historia del arte y la estética se ocupan del arte culto; el folklore y la antropología del popular.

Sabemos que en los últimos años estos tabiques se desmoronan. Pero su crisis es distinta en las metrópolis y en América Latina. En Europa la oposición culto/popular fue válida durante siglos: contribuyó a organizar simbólicamente las diferencias entre las clases durante todo el proceso de modernización. Antes de que el reordenamiento masivo de las sociedades contemporáneas perforara el muro que dividía lo culto de lo popular, dos tipos bien diferenciados de cultura visual habían delineado identidades separadas, formas diversas de reconocimiento y valoración. Mientras el campo artístico conquistaba su *autonomía* y se dedicaba a producir obras cotizadas por su *originalidad*, el arte popular iba siendo valorado por su *autenticidad* y *tradicionalidad*.[1]

América Latina no compartió esta historia cultural. Al depender hasta principios del siglo XIX de los países que en Europa llegaron más tarde a la modernidad liberal, Portugal y España, nuestros intelectuales y artistas producían bajo el control de la Iglesia o de un poder político-cultural que no concedía espacios autónomos. Durante la colonia, casi toda la plástica americana fue hecha dentro de las misiones por retablistas, pintores, escultores y grabadores. Sólo después de las independencias nacionales, a mediados del siglo XIX, el arte comienza a desprenderse de la tutela religiosa. La formación de oligarquías terratenientes, el desarrollo de obras públicas y campañas militares ofrecieron a los artistas ámbitos diferentes del que ordenaba el patronazgo eclesiástico. No obstante, la laicización de la imagen en la segunda mitad del siglo XIX no fue acompañada, como en Europa, por un fuerte mercado cultural. Lejos de poder configurar proyectos creadores individuales, los artistas fueron empleados para construir la iconografía de las gestas de liberación y organización nacional. Los retratos de próceres, las estatuas monumentales, los murales consagratorios los apartaban de cualquier preocupación experimental.

En la primera mitad del siglo XX, el desarrollo industrial, la urbanización y el creciente poder económico en las clases medias y altas fueron produciendo un público comprador para el arte. La alfabetización de sectores populares, y sobre todo el mayor acceso a la educación superior, ampliaron el número de lectores y espectadores. Sólo en los años cincuenta y sesenta de este siglo el proceso de autonomización del arte culto, iniciado en Europa, con el Renacimiento, encuentra condiciones para despegar en América Latina. Pero cuando comenzamos a tener las relaciones socioeconómicas y culturales que

---

1 Resumimos bruscamente una historia ya bastante descrita y conceptualizada por historiadores y sociólogos de amplia difusión: Frederic Antal, Pierre Bourdieu, Pierre Francastel, Arnold Hauser, entre otros.

permitirían independizar los campos culturales y actualizarlos con el desarrollo internacional, ya los países latinoamericanos habían sido remodelados por la masificación de la enseñanza escolar, de la radio, la prensa y las luchas políticas nacionales. Desde los cuarenta el cine y a partir de los cincuenta la TV revolvieron lo popular con fragmentos de lo culto, ocuparon el espacio visual con la lógica de las industrias culturales. La débil autonomía de las artes de élite y la incipiente reivindicación de las artes populares fueron sujetadas a estrategias populistas: usando los medios masivos, los nuevos interpeladores (Perón es el caso paradigmático) cumplen la operación de convertir "a las masas en pueblo y al pueblo en Nación".[2] En parte por los movimientos políticos, en parte por la modernización comunicacional, la autonomía de una estética culta y el desarrollo autónomo de tradiciones populares quedan como empresas fallidas.

La segunda respuesta de la modernidad, que llamaremos humanista, la encontramos en los esfuerzos políticos por construir patrimonios culturales comunes como base simbólica de las naciones modernas. El caso precursor fue el de México, donde los gobiernos postrevolucionarios, de Vasconcelos a Cárdenas, buscaron incorporar conjuntamente el arte y las artesanías a un patrimonio unificado. Con el fin de superar las divisiones étnicas, lingüísticas y políticas que fracturaban al país, se persiguió la unidad política a través del partido único y la central de trabajadores, la integración económica mediante la reforma agraria, y —para establecer cierta homogeneidad ideológica— se recurrió a la castellanización de los indígenas y a la exaltación simultánea de sus artesanías y del gran arte mural. Los nuevos artistas, en vez de aprender copiando modelos europeos, acuden a la iconografía de los mayas y aztecas (los retablos de las iglesias, las decoraciones de las pulquerías, los diseños y colores de la cerámica y los tejidos). Esa cultura que parece reconciliar las clases nutre la educación primaria, se extiende por todo el país en las Escuelas de Pintura al Aire Libre, las misiones culturales, los talleres nocturnos para obreros. A partir de las propuestas pedagógicas de John Dewey y de las ensayadas en la URSS en la misma época, se quiere integrar el arte con el trabajo, capacitar a los obreros en el diseño, diluir las diferencias entre las clases en un consenso que fortalezca al Estado surgido de la revolución.

---

2 Barbero, Jesús Martín. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, México, 1987. Otros textos básicos sobre este proceso en A. Latina: Brunner, José Joaquín, *Cultura y crisis de hegemonía*, Santiago de Chile, 1983; Lauer, Mirko, *Introducción a la pintura peruana del siglo XX*, Mosca Azul, Lima, 1976; Miceli, Sergio, *Intelectuais e clase dirigente no Brasil (1920-1945)*, Difel, São Paulo, Río de Janeiro, 1979.

Pero es sobre todo en los últimos años que la noción de patrimonio se constituye en expresión de la alianza entre las clases, designa la unidad de las naciones modernas y genera empresas de democratización cultural. En sus versiones más modernas, el patrimonio abarca la herencia común de cada pueblo (arquitectura precolombina y colonial, objetos antiguos), pero también las prácticas que hoy permiten a los miembros de una sociedad identificarse conjuntamente. No se incluyen sólo los bienes producidos por las clases hegemónicas; se reconoce que el patrimonio de una nación también está compuesto por los productos de la cultura popular (música indígena, escritos de campesinos y obreros, sistemas de autoconstrucción y preservación de los bienes materiales y simbólicos elaborados por grupos subalternos).

Esta concepción humanista, propugnada por antropólogos e intelectuales progresistas, y por organismos internacionales como la UNESCO, ha renovado los estudios y las políticas culturales.[3] Da una visión integrada de los bienes culturales y artísticos, expresa la solidaridad que une a quienes comparten un conjunto de prácticas dentro de un territorio. Pero el patrimonio también suele ser un lugar de complicidad social. Las operaciones destinadas a definirlo, preservarlo y difundirlo, amparadas por el prestigio histórico y simbólico de los bienes que forman el patrimonio, realizan casi siempre una cierta simulación. Hacen como si la sociedad no estuviera dividida en clases, etnias y grupos, o al menos como si la grandiosidad y el respeto acumulados por estos bienes trascendiera esas rupturas.[4] Como si la doctrina y la legislación patrimonial fueran suficientes para abolir la distancia entre lo culto y lo popular.

El estudio de otros aspectos de la vida social nos ha llevado a tener una visión menos armónica. Si repensamos la noción de patrimonio desde la teoría de la reproducción cultural, los bienes reunidos en la historia por cada sociedad no pertenecen realmente a todos, aunque formalmente parezcan ser de todos y estar disponibles para que todos los usen. Las investigaciones sociológicas y antropológicas sobre las maneras en que se transmite el saber de cada sociedad a través de las escuelas y los museos demuestran que diversos grupos se apropian en formas diferentes y desiguales de la herencia cultural. No basta que las

---

3 Algunos ejemplos: los documentos producidos por la Conferencia Intergubernamental sobre las Políticas Culturales en América Latina y el Caribe, organizada por la UNESCO en Bogotá, en 1978. El libro *Produzindo o passado - Estrategias de construção do patrimônio cultural*, organizado por Antonio Augusto Arantes (especialmente sus textos, los de Eunice Ribeiro Durham y Waldisa Rússio), Brasiliense, Sao Paulo, 1984. Y el volumen *Patrimonio cultural del Perú* (sobre todo los textos de Luis Millones y José Antonio Lloréns), Fomciencias, Lima, 1986.

4 No es el caso de los autores recién citados.

escuelas y los museos estén abiertos a todos, que sean gratuitos y promuevan en todas las capas su acción difusora; a medida que descendemos en la escala económica y educacional, disminuye la capacidad de apropiarse del capital cultural transmitido por esas instituciones.

Esta diversa capacidad para relacionarse con el patrimonio se origina en la manera desigual en que los grupos sociales participan en su formación. Aún en los países en que la legislación y los discursos oficiales adoptan la noción antropológica de cultura, la que confiere legitimidad a todas las formas de organizar y simbolizar la vida social, existe una jerarquía de los capitales culturales: el arte vale más que las artesanías, la medicina científica que la popular, la cultura escrita que la transmitida oralmente. La producción cultural de los obreros, observa Eunice Ribeiro Durham, casi nunca se archiva. La memoria popular, en tanto depende de las personas, "es una memoria corta", Sin los recursos para alcanzar la profundidad histórica que logra el patrimonio reunido por los intelectuales en las universidades y los museos.[5]

A partir de estos estudios sobre la formación y la circulación del patrimonio, se ha construido dentro del pensamiento moderno una crítica de izquierda. No se ve entonces al patrimonio como simple unificador social, sino como espacio de lucha material y simbólica entre las clases, las etnias y los grupos. Se lo analiza como recurso para reproducir las diferencias entre los grupos sociales y la hegemonía de quienes logran un acceso preferente a la producción y distribución de los bienes. Si lleváramos hasta el extremo esta crítica, podríamos afirmar que las políticas patrimonialistas son el intento póstumo de apuntalar el proyecto cultural de la modernidad, su modo más astuto de encubrir y reconciliar —en el espejo de los símbolos— la desigualdad entre lo tradicional y lo moderno, lo popular y lo culto, que en la realidad la modernización capitalista preserva.

Esta crítica es adecuada en la medida en que aún vivimos en la modernidad capitalista. Pero tiene el inconveniente de que no puede dar cuenta de lo que llamaremos la crisis postmoderna del concepto de colección. La historia del arte se formó sobre la base de colecciones que alojaban los museos cuando éstos eran edificios para guardar y exhibir colecciones. Hoy los museos de arte exponen a Rembrandt y Bacon en una sala, en los siguientes objetos de arte popular o diseño industrial, más allá ambientaciones, performances y arte corporal de artistas que ya no creen en las obras y rehúsan producir objetos coleccionables.

---

5 Ribeiro Durham, Eunice, "*Cultura, patrimônio e preservação*", en A. A. Arantes, ob. cit, págs. 32-33.

El folklore nació también del coleccionismo. Del estudio de objetos marginales que los museos despreciaban. Los coleccionistas que fundaron el folklore fueron seguidos por antropólogos con la misma pasión para trasladarse a sociedades arcaicas, investigar y preservar —alejados de la modernidad— las vasijas tal cual son usadas en la comida, los vestidos y las máscaras con que se danza en los rituales. Hoy las vasijas, las máscaras y los tejidos se volvieron "artesanías" en los mercados urbanos. Si queremos comprar los diseños más bellos no vamos a las sierras o a las selvas donde viven los indios que los producen porque esas piezas se mezclan ahora en las tiendas del FONART en las ciudades de México y Acapulco, en las que Artesanías de Colombia tiene en Bogotá y Cartagena, o FUNARTE en Río de Janeiro.

Junto con la idea de colección está agonizando la clasificación que distinguía lo culto de lo popular y a ambos de lo masivo. Se desvanece todo agrupamiento de la cultura en conjuntos fijos y estables, y por tanto la posibilidad de ser culto conociendo el repertorio de las grandes obras o ser popular porque se maneja el sentido de los objetos y mensajes producidos por una comunidad más o menos cerrada (una etnia, un barrio, una clase). Ahora esas colecciones son inestables, renuevan su composición y su jerarquía con las modas, se cruzan todo el tiempo, y, para colmo, cada usuario puede hacer su propia colección. Las tecnologías de reproducción permiten a cada uno armar en su casa un repertorio de discos y cassettes que combina lo culto con lo popular, incluyendo a quienes ya lo hacen en la estructura de las obras: Piazzola que mezcla el tango con el jazz y la música clásica, Caetano Veloso y Chico Buarque que se apropian de la experimentación de los poetas concretos.

Los adolescentes hacen en sus cuartos museos privados pegando en las paredes posters de Madonna y Beethoven, reproducciones de Klee junto a logotipos de marcas de autos y postales del sitio arqueológico que visitaron las vacaciones pasadas. Al comentar este tipo de patrimonio individual, John Berger comenta que pasamos de un mundo rígidamente jerarquizado, donde los que detentaban el saber y el poder disponían de cotos reservados, a este tiempo en el que "las imágenes artísticas son efímeras, ubicuas, accesibles...". "Nos rodean del mismo modo que nos rodea el lenguaje. Han entrado en la corriente principal de la vida sobre la que no tienen ningún poder por sí mismas".[6]

La videocasetera permite que uno forme su colección personal mezclando partidos de fútbol y películas de Fassbinder, series norteamericanas, telenovelas brasileñas y una polémica sobre la deuda

6 Berger. John, *Modos de ver*, Gustavo Gili, Barcelona, 1980, pág. 41.

externa, lo que los canales pasan cuando estamos viéndolos, cuando trabajamos o dormimos. La televisión se parece entonces, dice Jean Franco, a la biblioteca: "permite la yuxtaposición de tópicos muy diferentes a partir de un sistema arbitrario, dirigido a comunidades que trascienden los límites entre razas, clases y sexos".[7] En verdad, la videocasetera va más lejos que la biblioteca. Reordena una serie de oposiciones tradicionales o modernas: entre lo nacional y lo extranjero, el ocio y el trabajo, las noticias y el esparcimiento, la política y la ficción. Obliga a repensar, por tanto, las posiciones políticas que se fundaban en ellas.

Ante este nuevo desafío, la reacción refleja de la cultura política de izquierda es decir que "en última instancia" detrás de los comerciantes de arte popular y los productores de discos, de las telenovelas nacionales y las series norteamericanas, están los dominadores de siempre. Con lo cual la izquierda no hace sino reincidir en dos rasgos que han entorpecido su eficacia:

a) restringirse a las formas tradicionales de comunicación escrita (libros, revistas, panfletos), o sea los mensajes que llegan únicamente a universitarios y militantes; b) concentrar sus críticas en la producción y emisión de los mensajes, sin preocuparse por conocer las transformaciones que sufren en su circulación y consumo.

A esto se debe la dificultad crónica de la izquierda para intervenir y desarrollar posiciones críticas apropiadas a la reorganización industrial de la cultura generada por las tecnologías recientes y para insertarse en los hábitos cotidianos de las mayorías.

Pero aún desde la perspectiva de la producción, el actual desenvolvimiento de la cultura visual revela la crisis del concepto de colección y de las políticas culturales basadas en él.

Esta crisis se inició con las vanguardias, cuando mostraron que el arte no se agotaba en lo reconocido por los acervos de los museos. En los años sesenta y setenta también se impugnó al folklore por aislar sus colecciones de objetos, separándolos de sus productores y usuarios de un modo análogo a lo que hizo la historia idealista con el arte culto. Tanto la historia oficial del arte como la de las artesanías creyeron resolver el problema desplazando el estudio de los objetos a los procesos sociales. Ya no se trataba de buscar la lógica autónoma de las obras artísticas o del folklore, sino el sentido que les daban los procesos en que habían sido producidos y eran usados. Ahora nos damos cuenta de que tampoco los usos delimitan claramente los universos, ni diferencian lo culto de lo popular. Los artistas que parecen

---

7 Franco, Jean, "Recibir a los bárbaros: ética y cultura de masas", en *Nexos*, núm. 115, México, julio de 1987, pág.

de élite llenan sus obras de citas de historietas, *graffiti* o diseños punk, como Ehrenberg y Tarcisio en México, Gerschman en Brasil y varios transvanguardistas argentinos. Los populares se apropian de elementos masificados del pop, el op, el surrealismo y otras corrientes cultas, según comprobamos hasta en las zonas andinas y mesoamericanas con raíces étnicas más persistentes.

En síntesis: ya no es posible vincular rígidamente las clases sociales con los estratos culturales. Si bien muchas obras permanecen dentro de los circuitos minoritarios o populares para los que fueron hechas, la tendencia prevaleciente es que todos los sectores mezclan en sus gustos objetos de procedencias antes enfrentadas. Suponíamos hasta hace pocos años que pintores como Picasso y Diego Rivera formaban parte del arte culto, pero las cuatro exposiciones de ambos presentadas entre 1985 y 1986 en la ciudad de México superaron cada una los 500.000 visitantes. Millones de personas que nunca van a los museos, o que sólo se enteraron por la escuela de las imágenes ilustres que supuestamente definen su identidad, hoy ven programas de TV gracias a los cuales esas obras entran en sus casas. Las pirámides y los centros históricos, los hallazgos visuales de los últimos plásticos, se mezclan con los temas de que habla la familia mientras come.

No queremos decir que esta circulación más fluida y compleja haya evaporado las diferencias entre las clases sociales. Sólo estamos registrando que ciertas correspondencias entre clases y sistemas simbólicos están sufriendo cambios radicales, y que las regularidades y distinciones que hasta ahora facilitaban la interpretación ideológica se volvieron desconfiables. Una reorganización de los escenarios culturales y los cruzamientos crecientes de las identidades exige preguntarse de otro modo por los órdenes que sistematizan las relaciones materiales y simbólicas entre los grupos.

AMÉRICA LATINA: ¿UNA IMAGEN MORIBUNDA?

Vamos a partir de la situación más extrema a que ha llevado la modernidad: la hipótesis de la muerte del arte y de las artesanías. Pese a la separación histórica entre la visualidad culta y la popular, existen muchas coincidencias entre ambas. La más extraña es la semejanza entre las apelaciones urgentes de los folkloristas y antropólogos para ocuparse de las artesanías que estarían a punto de extinguirse y las declaraciones de artistas e historiadores sobre la muerte del arte —a las que podemos agregar los llamados de alarma de los especialistas en el patrimonio. Todo lleva a interrogarse sobre la crisis generalizada de nuestra cultura visual.

1. *¿Muerte del arte?* Quizá nada haya sido enterrado tantas veces como el arte. Su fin, anunciado por casi todas las vanguardias,

favorecido por la crítica desmitificadora de políticos, moralistas y sociólogos, nunca termina de ocurrir. Al contrario, sigue siendo "tema artístico de obras bellamente suicidas", escribió hace quince años Jean Galard.[8] También la estética y la historia del arte fueron declaradas caducas. Una de las últimas ceremonias se realizó el 15 de febrero de 1979 en el Centro Pompidou de París. Luego de la inauguración de las Jornadas de Arte Corporal y Performance, organizadas por el Centro de Arte y Comunicación de Buenos Aires, Hervé Fischer anunció el fin de la historia del arte, siendo depositado su cadáver, en una caja metálica, en la Oficina de Objetos Perdidos del Centro Pompidou. Cuatro años después, el 14 de abril de 1983, a las 15 horas, seguía habiendo deudos, sobrevivientes y herederos: el artista Fischer, el crítico Pierre Restany y el "Muy Suboficial" Denys Tremblay, procedieron a la recuperación, traslado e inhumación definitiva de los restos mortales de la Historia del Arte en una galería anónima.[9]

Quizás el origen de la agonía del arte y de su lugar en la sociedad estuvo en la pérdida de los grandes temas. A fines del siglo pasado, cuando en los países latinoamericanos aún los pintores y escultores se dedicaban a representar las gestas de liberación y la formación de las naciones en murales, retratos de próceres y monumentos, los impresionistas pensaban que si un cuadro tiene alguna cosa que representar, puede ser cualquiera: tres manzanas, un campo de flores, los juegos de luz. En vez de pintar los objetos, el artista presenta como tema el acto de pintar.[10] Lo que se representa se volverá aún más intrascendente e inocuo en el arte abstracto, los *collages* o los *readymade*: cualquier objeto, desde un urinario a una rueda de bicicleta, puede pasar por obra de arte.

En la década del sesenta, la estética de la representación toca fondo. Keith Arnat pide que su frase "no tengo nada que exponer" sea considerada como su participación en una muestra; Robert Barry realiza en Turín y Düsseldorf dos exhibiciones que consistían en cerrar las galerías durante las fechas de las mismas; el argentino Carlos Ginzburg envía a una exposición de obras en acrílico del Museo de Arte Moderno de Buenos Aires —para que se cuelguen— las facturas que le entregaron al comprar el acrílico. Los artistas intervienen en la vida cotidiana, realizan acciones en las calles y plazas destinadas no a representar las relaciones sociales sino a poner de manifiesto las condiciones

---

8 Galard, Jean, *La muerte de las bellas artes*, Fundamentos, Madrid, 1973, pág. 9.

9 Para conocer la reflexión de Hervé Fischer, su libro *L'histoire de l'art est terminée*, Mayenne, Balland, 1981.

10 Teyssedre, Bernard, "*L'art après la mort de l'art*", *Les Etudes Philosophiques*, 2, 1975, págs. 185-196.

sociales y comunicacionales que rigen nuestra interacción. Algunas formas extremas de desmaterialización y desrepresentación se manifiestan en los happenings, los perfomances y el arte de los medios. En 1966, tres artistas argentinos, Costa, Escary y Jacoby, simularon un happening que nunca tuvo existencia real: redactaron un informe para diarios y revistas con los nombres de los supuestos participantes, la indicación del lugar y la fecha, y una descripción del "espectáculo"; para darle mayor verosimilitud, agregaron fotos tomadas a los "asistentes" en otras situaciones. El objetivo era que la obra se formara en el proceso de transmisión y recepción, no en el de su creación, con lo cual esperaban denunciar —al desmentir la realidad del acontecimiento un mes después— el papel jugado por la prensa en la constitución del hecho estético. Eliseo Verón proclamó entonces que éste sería "el arte de la sociedad postindustrial", "cuya materia no sea física sino social, y cuya forma esté construida por transformación sistemática de estructuras de la comunicación".[11]

La mayoría de las declaraciones fúnebres del arte en América Latina han tenido la forma de crítica social: el arte habría muerto al extraviar su significado y su función en las sociedades actuales. Es bien conocida la historia de los años sesenta y principios de los setenta, cuando los artistas dejan de pintar, agreden a los museos y galerías, sobre todo los que representan la modernidad: el Instituto Di Tella en Buenos Aires, la Bienal de San Pablo, los rituales de selección y consagración que intentan sintonizar el arte periférico con el de las metrópolis. La crítica a esas instituciones internacionalizantes cuestiona la imposición de patrones visuales ajenos a nuestra identidad, y muchos artistas van a buscarla a sindicatos y organizaciones populares, se convierten en diseñadores de carteles e historietas donde intentan expresar los hábitos sensibles e imaginarios de las masas.

No podemos encarar aquí una interpretación de por qué veinte años después muchos de esos artistas volvieron a pintar, a esculpir, realizar obras y exhibirlas. Sospechemos por ahora que, si se sigue produciendo, exponiendo, y escribiendo sobre lo que se produce y expone, las insistentes muertes del arte y de sus instituciones no han extinguido sus funciones sociales. Algunas subsisten, brotan nuevas y aparecen también vías inéditas de circulación para las imágenes plásticas. Bajamos en el aeropuerto de Caracas y encontramos que todo el piso es un enorme juego cinético de Cruz Diez, recorremos las calles de Bogotá o México y hallamos no sólo esculturas de Negret y Villamizar, de Goeritz y Tamayo, sino ecos de ellos y de otros geométricos, pop, cinéticos, en

11 Verón, Eliseo, "Comunicación de masas", en Oscar Masotta y otros, *Happenings*, Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1967. pág. 138.

la publicidad comercial y en la propaganda política, en la visualidad urbana y televisiva. Muerte del arte, resurrección en la cultura visual.

2. *¿Muerte del arte popular?* Una manera de entender qué pasa hoy con algo tan supuestamente amenazado como las artes populares es recordar cómo se veía hace dos décadas lo que les iba a ocurrir en los años ochenta. Esa mirada aparece en la Carta del Folklore Americano, que la OEA elaboró en 1970 con algunos de los principales especialistas del continente. Allí leemos que el folklore, definido como la cultura tradicional, de carácter oral, base de la identidad y el patrimonio, estaría viviendo "el proceso final de desaparición" frente al avance de los medios masivos y "el progreso moderno". La política cultural sólo podría "conservar" y "rescatar", hacer melancólicos museos y concursos de estímulo.

Sabemos que la expansión modernizadora no logró borrar el folklore. Las investigaciones sobre artesanías muestran el crecimiento del número de artesanos y del volumen de la producción. En Perú, las estimaciones de 1977-78 hablan de 700.000 productores, cuya mayor concentración no está en las zonas de bajo desarrollo económico sino en la ciudad de Lima: el 29%.[12] México, que lleva cincuenta años de intensa industrialización, cuenta con el mayor número de artesanos del continente: seis millones. No es posible entender por qué se sigue incrementando el número de artesanías, ni por que el Estado multiplica los organismos para fomentar un tipo de trabajo que, ocupando a un 28% de la población económicamente activa, apenas representa el 0,1% del producto nacional bruto y del 2 al 3% de las exportaciones del país, si lo vemos como simple supervivencia atávica de tradiciones enfrentadas a la modernidad.[13]

Una de las principales explicaciones de este incremento, dada tanto por autores del área andina como mesoamericana, es que las deficiencias de la explotación agraria y el empobrecimiento relativo de los productos del campo impulsan a muchos pueblos a buscar en la venta de artesanías la elevación de sus ingresos. Si bien es cierto que en algunas regiones la incorporación de fuerza de trabajo campesina a la agroindustria y las fábricas ha reducido la producción artesanal, existen, a la inversa, pueblos que nunca habían hecho artesanías, o sólo las hacían para autoconsumo, y en las últimas décadas recurren a ellas para sobrellevar la crisis. La desocupación es otra de las razones por la que está aumentando el trabajo artesanal, tanto en el campo como en las ciudades, trasladando a este tipo de producción incluso

---

12 Lauer, Mirko, *Crítica de la artesanía. Plástica y sociedad en los Andes peruanos*, DESCO, Lima, 1982.

13 García Canclini, Néstor, *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1982.

a jóvenes procedentes de sectores socioeconómicos que nunca se ocupaban de esta rama.

Un segundo impulso viene del mercado capitalista, que suele analizarse como si su única tendencia fuera homogeneizar el consumo y reemplazar las artesanías por bienes industriales. Hay que decir que para expandirse busca también abarcar a aquellos sectores que resisten este consumo uniforme o encuentran dificultades para participar en él. Con este fin, debe diversificar su producción y utilizar los diseños tradicionales, las artesanías y la música folklórica, que siguen atrayendo a indígenas, campesinos, grandes masas de migrantes y aún a nuevos grupos, como intelectuales, estudiantes y artistas. Más allá de las variadas motivaciones de cada sector —afirmar su identidad, marcar una definición política nacional/popular o la distinción de un gusto refinado con arraigo tradicional— lo cierto es que esta ampliación del mercado contribuye a extender el folklore.

Por discutible que nos parezca la reorientación comercial de este proceso, es innegable que gran parte del crecimiento y la difusión de las culturas tradicionales se debe a la promoción de las industrias del disco, los festivales de danza, las ferias que incluyen artesanías, y, por supuesto, a su divulgación por los medios masivos. La comunicación radial y televisiva amplificó a escala nacional e internacional músicas de repercusión local, por ejemplo el valse criollo y la chicha peruanos, y en otros casos colaboró para el resurgimiento de formas tradicionales declinantes, como ocurrió en Brasil hace unos años con la música nordestina y ahora con las canciones gauchas.

En tercer lugar, varios Estados latinoamericanos se vienen ocupando en las últimas décadas de promover la producción folklórica (créditos a artesanos, becas y subsidios, concursos, etc), su conservación, comercialización y difusión (museos, libros, circuitos de venta y salas de espectáculos populares), con una intensidad y extensión sin precedentes. Hay diversas motivaciones: crear empleos que disminuyan la desocupación y el éxodo del campo a las ciudades, fomentar la exportación de bienes tradicionales, atraer al turismo, aprovechar el prestigio histórico y popular del folklore para cimentar la hegemonía y la unidad nacional bajo la forma de un patrimonio que parece trascender las divisiones entre clases y etnias.

Pero todas estas utilizaciones del folklore serían imposibles sin un hecho básico: la continuidad en la producción cultural de artesanos, músicos, danzantes y poetas populares, interesados en mantener su herencia y renovarla. La preservación de estas formas de vida, de organización y pensamiento se explica por razones culturales, pero también, como dijimos, por intereses económicos (sobrevivir o aumentar sus ingresos). Las políticas culturales debieran tomar en cuenta,

entonces, las múltiples funciones materiales y simbólicas del folklore, y no sólo, como ocurre con frecuencia, la protección artística de sus productos. El problema no se reduce a conservar y rescatar tradiciones supuestamente inalteradas, Ahora se trata de preguntarnos cómo se está transformando el folklore, cómo interactúa con los agentes de la modernidad, circula entre ellos, se entremezcla, y si todavía podemos denominar a esos bienes y mensajes "cultura popular".

3. *Dos conclusiones provisionales.* Las supuestas muertes del arte culto y del popular no son tales cuando empezamos a admitir que ambos se han desarrollado transformándose. Parte de ese cambio consiste en que ya no configuran bloques compactos, homogéneos, con contornos definitivos (si es que en América Latina alguna vez los tuvieron). Las tradiciones de producción y circulación de bienes simbólicos que agrupamos bajo los membretes de culto y popular son procesos dinámicos que tienden a convertirse en *dimensiones* internas de una cultura visual generalizada. Esta visualidad se unifica por la homogeneización industrial y masiva del mercado simbólico, pero la tendencia a la uniformidad coexiste con las diversas identidades en que se reconocen los sujetos sociales, se apropian de lenguajes heteróclitos, siguen manifestando sus códigos de representación y sus estilos narrativos. En las sociedades complejas, la cultura visual se forma interdiscursivamente, a partir de textos o sistemas de imágenes tradicionales y modernos. La heterogeneidad es una necesidad constitutiva de la cultura visual que aspira a poseer una hegemonía extensa.

POSTMODERNIDAD: ¿SUPERACIÓN DEL INDIVIDUALISMO Y EL COLECTIVISMO?

La visualidad postmoderna es la escenificación de una doble pérdida: del libreto y del autor. La desaparición del libreto quiere decir que ya no existen los grandes relatos que ordenaban y jerarquizaban los períodos del patrimonio, la vegetación de obras cultas y populares en las que las sociedades y las clases se reconocían y consagraban sus virtudes. Por eso en la pintura y la artesanía recientes —casas de citas— un mismo cuadro es a la vez hiperrealista, impresionista y pop, un retablo o una máscara combinan íconos tradicionales con lo que vemos en la TV. El postmodernismo no es un estilo sino la copresencia tumultuosa de todos, el lugar donde los capítulos de la historia del arte y del folklore se cruzan.

El otro intento moderno de refundar la historia fue la subjetividad del autor. Hoy pensamos que la exaltación narcisista del pintor o el cineasta que quieren hacer de su gestualidad el acto fundador del mundo es la parodia pseudolaica de Dios. No le creemos al artista que quiere erigirse en gramático ilustre, dispuesto a legislar la nueva

sintaxis del mundo. Con la ayuda de los historiadores del arte, quiso convencernos de que el período rosa sucede al azul, o el de las manzanas Çal de los bosques, que habría una progresión del impresionismo al futurismo, al cubismo, al surrealismo, etc. En América Latina, supusimos que las vanguardias de postguerra eran la superación del realismo socialista exaltado por la escuela muralista mexicana y los variados telurismos de otros países; luego, nos pareció que las vanguardias experimentales eran reemplazadas por la visualidad heroica, comprometida, de los sesenta y los setenta.

El vértigo frenético de las vanguardias estéticas y el juego de sustituciones del mercado, en el que todo es intercambiable, quitó verosimilitud a las pretensiones fundadoras de la gestualidad. El arte moderno, que ya no podía ser representación literal de un orden mundano deshecho, tampoco puede ser hoy lo que Baudrillard sostenía en uno de sus primeros textos: "literalidad del gestual de la creación" (manchas, chorreados), repetición incesante del comienzo, como Rauschenberg, entregado a la obsesión de reiniciar muchas veces la misma tela, rasgo por rasgo.[14] Ni tampoco metáfora de la gestualidad política que soñaba con cambios totales e inmediatos. El mercado artístico, la reorganización de la visualidad urbana generada por las industrias culturales y la fatiga del voluntarismo político se combinan para volver inverosímil todo intento de hacer del arte culto o del folklore la proclamación del poder inaugural del artista o de actores sociales prominentes.

La organización de los mercados de arte y artesanías, aunque mantengan diferencias, coinciden en cierto tratamiento de las obras. Tanto el artista que al colgar los cuadros propone un orden de lectura como el artesano que compagina sus piezas siguiendo una matriz mítica, descubren que el mercado los dispersa y resemantiza al venderlos en países distintos, a consumidores heterogéneos. Al artista le quedan a veces las copias, o las diapositivas, y algún día un museo tal vez reúna varios de esos cuadros, según la revaloración que experimentaron, en una muestra en que un orden nuevo borrará la enunciación "original" del pintor. Al artesano le queda la posibilidad de repetir piezas semejantes, o ir a verlas —seriadas en un orden y un discurso que no son los suyos— en el museo de arte popular o en libros para turistas.

Algo equivalente ocurre en el mercado político. Los bienes ideológicos que se intercambian, las posiciones desde las cuales se los apropia y defiende, se parecen cada vez más en todos los países. Los antiguos perfiles nacionalistas, o al menos nacionales, de las fuerzas

14 Baudrillard, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, 1974, págs. 108-120.

políticas se han ido diluyendo en alineamientos generados por desafíos comunes (deuda externa, recesión, reconversión industrial) y por las "salidas" propuestas por las grandes corrientes internacionales: neoconservadurismo, socialdemocracia, socialcomunismo.

Sin libreto ni autor, la cultura visual y la cultura política postmodernas son testimonios de la discontinuidad del mundo y de los sujetos, la copresencia —melancólica o paródica, según el ánimo— de variaciones que el mercado auspicia para renovar las ventas, y que las tendencias políticas ensayan... ¿para qué?

No hay una sola respuesta. Baudrillard decía que "en una civilización técnica de abstracción operatoria, donde ni las máquinas ni los objetos domésticos requieren apenas otras cosa que un gestual de control", el arte moderno "tiene ante todo como función salvar el momento gestual, la intervención del sujeto entero. Es la parte de nosotros deshecha por el hábito técnico lo que el arte conjura en lo gestual puro del arte de pintar y en su aparente libertad".[15]

Otros rehúsan por motivos estéticos o socioculturales o políticos este manierismo de la inauguración inacabable. Aunque no vinculen ya su trabajo a la lucha por un nuevo orden total impracticable, quieren repensar en las obras fragmentos del patrimonio de su grupo. Pienso en Toledo reelaborando el bestiario erótico mazateco, con un estilo que cruza su saber indígena y su participación en el arte contemporáneo. Me acuerdo de Paternosto y Puente, de Ramírez Villamizar, que reorganizan su austero geometrismo para experimentar con los diseños precolombinos otras imágenes, ni repetitivas ni folklorizantes. O pintores consagrados a explorar la policromía exasperada de nuestras culturas, como Antonio Henrique Amaral, Jacobo Borges y Nicolás Amoroso, sin incurrir una sola vez en pintoresquismo, preocupados por reconstruir las relaciones entre los colores, el tiempo subjetivo y la memoria histórica. Y también búsquedas marginales, despreocupadas del mercado artístico pero obsesionadas con el mercado simbólico colectivo, como las de León Ferrari: planos de 1m. x 2,80, con el diseño habitual de las ciudades o las plantas de edificios, donde veintisiete burócratas ordenados en escritorios sucesivos rodean una cama, o conviven en el mismo cuarto con bañeras, estufas y Volkswagens, hasta sus irreverentes collages de escenas sacras, las más famosas del arte cristiano, alteradas por montajes de los manuales eróticos orientales o la iconografía nazi. Todos ellos se oponen a la función social más extendida de los medios masivos, que sería, según Lyotard, fortalecer un cierto orden reconocible del mundo, revitalizar el realismo y "preservar a las conciencias de la duda". Convergen con

---

15 *Ídem*, pág. 116.

el teórico del postmodernismo al pensar que la tarea del arte consiste, en medio de esas fáciles certezas, en interrogarse sobre las condiciones en que construimos lo real.[16]

No veo en esos pintores, escultores y artistas gráficos la voluntad teológica de inventar o imponer un sentido al mundo. Pero tampoco el nihilismo abismado de Andy Warhol, Rauschenberg y tantos practicantes del *bad painting* y la transvanguardia. Su crítica al genio artístico, y en algunos casos al subjetivismo elitista, no les impide advertir que están surgiendo otras formas de subjetividad a cargo de nuevos actores sociales (o no tan nuevos), que ya no son exclusivamente blancos, occidentales y varones. Despojados de cualquier ilusión totalizadora o mesiánica, estos artistas mantienen una tensa relación interrogativa con sociedades, o fragmentos de ellas, donde creen ver movimientos socioculturales vivos, utopías practicables.

Sé qué angosto es el uso de estas palabras entre los precipicios dejados por los derrumbes de tantas tradiciones y modernidades. Pero ciertos trabajos de artistas y de productores populares nos permiten pensar que el tema de las utopías y de los proyectos históricos no está clausurado. Algunos entendemos que la caída de los grandes relatos totalizadores no elimina la búsqueda crítica del sentido —o mejor de los sentidos— en la articulación de las tradiciones y la modernidad. Y que la renovación en el tratamiento de esta cuestión debe partir del reconocimiento de la pluralidad semántica, que se da no sólo en el arte culto y el popular sino en sus entrecruzamientos inevitables y en su interacción con la simbólica masiva.

CRÍTICA DEL "EVOLUCIONISMO" POSTMODERNO

Terminemos con una breve discusión sobre el significado del postmodernismo en la historia de la cultura visual. Así como el evolucionismo desarrollista y sus representantes culturales pensaron, equivocadamente, las relaciones entre tradición y modernidad en términos de ruptura y sucesión, hoy existe la tentación de ver lo postmoderno como una nueva tendencia que reemplazaría lo tradicional y lo moderno. Esto no corresponde al carácter internacional de lo postmoderno ni, menos aún, a su modo de realizarse en América Latina.

Más que una discontinuidad respecto de lo moderno, la postmodernidad —afirman varios autores: Jameson, Huyssen— es una reorganización de sus vínculos internos y de su conexión con las tradiciones. El postmodernismo no es un nuevo paradigma, sino un tipo peculiar de trabajo sobre las ruinas de la modernidad, saqueando su léxico,

---

16 Lyotard, Jean-Francois, *La posmodernidad (explicada a las niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987.

agregándole imágenes premodernas y modernas. Lo moderno persiste en usos sociales postmodernos del arte: la publicidad, el diseño de tapas de discos, de muebles, de vidrieras. En vez de reemplazar a la modernidad, lo postmoderno viene a desdibujar la línea que separaba lo moderno "culto" de la sensibilidad masiva y cotidiana.[17]

Entre nosotros lo postmoderno tampoco aparece como una *tendencia* que venga a sustituir al arte moderno, como lo creen las transvanguardias. Ni al arte popular tradicional, según insisten algunos tecnócratas modernizadores. Es más bien una *situación* compleja del desarrollo cultural, un proceso de transformación. Su núcleo es un reordenamiento de los principios que regían el arte culto, el popular, y la oposición entre ellos, cuando funcionaban como estructuras separadas.

Este cambio es interpretado por dos corrientes ideológicas, que suelen corresponder a dos posiciones en el campo cultural. Hay una tendencia neoconservadora que reacciona contra las vanguardias exhaustas —luego de haber acompañado su vertiginosa sucesión— y por tanto contra los signos de la modernidad en la cultura visual: originalidad, actitud crítica y compromiso social. En medio de la crisis de los proyectos socializadores y de las amenazas sobre las democracias precariamente recuperadas, la distancia irónica hacia el pensamiento crítico y utópico propuestas por el conservadurismo estético es un recurso "útil" para reducir en el campo cultural las tensiones generadas por los conflictos sociales.

Por eso, hay sólo un punto de la modernidad que sobrevive en los artistas postmodernos: la preocupación por la autonomía y la consiguiente diferenciación del campo culto de lo popular y lo masivo. Como ya su distinción no puede marcarse por una total exclusión de estos últimos, se diferencian por la apropiación temprana o diferente de los signos populares y masivos, y por su alejamiento de ellos cuando reciben una adhesión mayoritaria o se los liga a contradicciones extra artísticas. En otro lugar[18] analizamos cómo desarrolla esta estrategia de distinción el grupo de la revista *Vuelta* en México, oscilando entre su alianza con el sistema de comunicación masiva de Televisa y la preservación de espacios y gestos de diferenciación. Un solo ejemplo: cuando la exposición de Picasso en el Museo Tamayo, en 1982, que atrajo medio millón de personas y fue usada dentro de una campaña publicitaria cotidiana por Televisa (que entonces administraba el Museo), Octavio Paz —al que le pidieron el texto para el catálogo— buscó

---

17 Huyssen, Andreas, "Guía del postmodernismo", *Punto de vista*, año X, núm. 29, abril-julio de 1987, págs. XVIII y XXXVII.

18 García Canclini, Néstor, "Políticas artísticas y cultura visual en México", en Pablo González Casanova (coord.). *Cultura y poder en México*, en prensa.

despolitizar la obra picassiana disolviendo su adhesión revolucionaria en "rebeldía", la política en moral, la moral en arte. La grandeza de Picasso, escribió Paz, residiría en que "en medio del barullo anónimo de la publicidad, se preservó"; destacó las innovaciones formales del pintor y lo describió como representante de una "estética de la ruptura" con la sociedad, omitiendo toda referencia a la relación de su trabajo artístico con la resistencia antinazi y otras luchas políticas.

Al desligar lo cultural de lo social, el postmodernismo conservador se convierte en recurso de distinción simbólica para quienes ocupan una posición de avanzada o privilegio. En este sentido, pese a su crítica a las vanguardias y el alejamiento de algunas de sus estrategias formales, conserva la lógica social que las utilizó como dispositivo diferenciador de las élites. Siguen siendo modernos sin quererlo.

En el extremo opuesto, encontramos a los que se aferran a lo popular tradicional o a algunos núcleos del paradigma moderno —responsabilidad social del "creador", innovador cultural y difusor de esas innovaciones— para construir sus posiciones dentro del campo cultural y en relación con la lucha política. Reafirman esos núcleos popular-tradicionales o modernos, pero ya no pueden hacerlo en forma "pura"; pintan obreros con acrílico, trabajan los temas de los conflictos sociales con las soluciones formales que aprendieron en los desgarramientos de Bacon o en la grandilocuencia de los medios masivos y de la publicidad urbana. Son postmodernos a pesar de ellos.

Pese a la voluntad de diferenciarse como tendencias, unos y otros acaban pareciéndose en la construcción formal de sus productos, en los espacios de circulación y apropiación de sus mensajes. Así ocurre porque la *situación* que viven ambas corrientes es la misma, o casi idéntica. Ni unos ni otros pueden eliminar lo tradicional ni lo moderno.

¿NARCISO SIN ESPEJOS?

Me queda la duda de si este tratamiento socioantropológico del concepto de cultura visual, al reemplazar los conceptos de arte y arte popular, no deja fuera algo difícil de nombrar desde las ciencias sociales. Vamos a evocarlos con dos referencias artísticas.

Me acuerdo, primero, de la advertencia con que Enrico Castelnuovo abre su último libro de historia social del arte. Cita el texto de T. S. Eliot, *Old Possum Book of Practical Cats*, en el que se lee que todo gato tiene tres nombres: aquél con que comúnmente se lo llama; el segundo, más particular, que permite distinguirlo de los otros; el tercero, aquél que sólo el gato conoce. Los estudios sociales sobre el arte, dice Castelnuovo, suelen no llegar a descubrir su tercer nombre.[19]

---

19 Castelnuovo, Enrico, *Arte, industria, revoluzioni*, Einaudi, Torino, 1985, pág. VII.

Ese nivel secreto de las culturas visuales, sin embargo, es ineludible si queremos hablar de identidades en conflicto e interacciones entre sistemas simbólicos. Aunque no aspiremos ya a que el arte nos devuelva la imagen de la sociedad, ese tercer nombre designa el lugar donde nos interrogamos sobre lo que somos. Si sigue habiendo arte dentro de la cultura visual es porque en él se recrea, una y otra vez, esta posibilidad de nombrar lo inminente, el vértigo del que va a mirarse en un dudoso espejo.

La cultura visual de este fin de siglo clausuró las respuestas dogmáticas que pretendían encontrar la identidad ya lista en la raza, en la identificación con un territorio o una historia monumentalizada, en colecciones de objetos folklóricos o en la subjetividad de algunos individuos excepcionalmente creadores. Pero no suprimió la pregunta por la identidad: de los individuos, de los pueblos y del propio arte. No conozco otro lugar, donde esto se diga mejor que en el poema *Traduzirse*, de Ferreira Gular:

Uma parte de mim é todo mundo
Uma parte de mim é multidáo
Uma parte de mim pesa, pondera
Uma parte de mim almoça e janta
Uma parte de mim é permanente
Uma parte de mim é só vertigem
Outra parte é ninguém, fundo sem fundo
Outra parte estranheza e solidão
Outra parte delira
Outra parte se espanta
Outra parte se sabe de repente
Outra parte linguagem
Traduzir urna parte na outra parte
Que é uma questáo de vida e morte
Sera arte?

2. LOS DESAFÍOS DE LA DIFERENCIA: ENTRE LA CULTURA Y EL MERCADO

EL DEBATE POST-MODERNO Y LA DIMENSIÓN CULTURAL DEL DESARROLLO*

(UN ESQUEMA DESCRIPTIVO)

Martín Hopenhayn**

1. El debate sobre postmodernismo tiene, en sus extremos, dos posiciones opuestas. Por un lado, la de los "postmodernos entusiastas" que proclaman el colapso de la modernidad, de sus bases culturales, y de sus paradigmas en ciencias sociales, en política, en arte y en filosofía. Por otro lado, la posición de los "modernos críticos" que reconocen la crisis de la modernidad, pero como un punto de inflexión que no supone la obsolescencia de dicha modernidad, sino que es parte de su propia dinámica. Desde esta última perspectiva, el mentado postmodernismo no es sino la modernidad pensándose a sí misma y explicitando sus propios conflictos irresueltos.[1]

2. Los modernos críticos ven en los postmodernos entusiastas una moda intelectual de la década de los ochenta que, como toda moda,

---

* Trabajo realizado bajo el auspicio del ILPES.

** Investigador Asociado del Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES), Santiago, Chile.

1 En el origen del debate, la polémica Lyotard-Habermas refleja ambas posiciones. Lyotard ocupa la del postmodernismo entusiasta (Jean François Lyotard, *La condición posmoderna*, trad. de Mariano Antolín Rato, Cátedra, Madrid, 1986), y Habermas, la del moderno crítico (Jürgen Habermas, "La modernidad, un proyecto incompleto", en *La posmodernidad*, comp. por Hal Foster, trad. de Jordi Fibla, Kairós, Barcelona, 1986, págs. 19-36).

estaría marcada por la frivolidad y la inconsistencia. Los postmodernos, en cambio, ven en esta discusión el reflejo y el móvil de un amplio haz de fenómenos políticos, intelectuales y culturales que trascienden el ámbito académico y permean la sensibilidad de la gente, la vida cotidiana y los patrones de comunicación.[2]

En las páginas que siguen nos situaremos en una veta intermedia, a saber: la de "crítica sin renuncia" de la modernidad, pero concediéndole al debate postmoderno una serie de implicaciones políticas y culturales que impiden reducirlo al epíteto peyorativo de moda intelectual. Lo que aquí se pretende es incorporar la perspectiva postmoderna para enriquecer o recrear desafíos postergados en el interior de la propia modernidad. Para ello resumiremos las posiciones del postmodernismo de manera esquemática, enfatizando su ambivalencia ideológica y sus distancias respecto de los paradigmas y opciones más sustantivos de la modernidad. Finalmente, intentaremos aterrizar en la realidad de América Latina los desafíos que plantea el postmodernismo, para lo cual nos desplazaremos desde la mentada crisis de la modernidad a la igualmente mentada crisis de los estilos de modernización. Sólo haciendo este deslizamiento la discusión cobra relevancia en nuestra región, poniendo de relieve la dimensión cultural del desarrollo.

3. En uno de los textos claves del postmodernismo, Francois Lyotard intenta sentar las bases del debate en lo que él considera la crisis de los metarrelatos.[3] Por metarrelatos se entienden las categorías trascendentales que la modernidad se ha forjado para interpretar y normar la realidad. Estas categorías obedecen al proyecto iluminista y tienen por función integrar, bajo una dirección articulada, el proceso de acumulación de conocimientos, de desarrollo de las fuerzas productivas y de ordenamiento sociopolítico. Así, categorías tales como la progresión de la razón, la emancipación del hombre, el autoconocimiento progresivo o la autonomía de la voluntad, fueron elaboradas para dar sentido unitario al amplio espectro de fenómenos políticos, procesos sociales y manifestaciones culturales. Todos estos metarrelatos se remiten, a su vez, a una glorificación de la idea de progreso, es decir, a la convicción de que la historia marcha en una direccionalidad determinada en la que el futuro es, por

2 En esta posición se sitúa el sociólogo francés Jean Baudrillard, de mucha popularidad entre los intelectuales en la década de los 80. De sus escritos, los que mejor reflejan la tesis de que estamos en presencia de un cambio cultural, radical e irreversible, son: *Las estrategias fatales* (trad. de Joaquín Jordá, Barcelona, Ed. Anagrama, 1985) y "El éxtasis de la comunicación" (en *La posmodernidad*, ob. cit. págs. 187-198).

3 Véase J. F. Lyotard. ob. cit., págs. 57-78; y Martín Hopenhayn, "Ruptura o refuerzo: una ambigüedad vigente" (a propósito de *La condición postmoderna* de J. F. Lyotard), *Revista de Estudios Públicos*, núm. 27, Santiago, 1988, págs. 315-336.

definición, superación del presente. Los metarrelatos constituyen, en suma, categorías que tornan la realidad inteligible, racional y predecible. Todo el esfuerzo perceptivo radica en usar las facultades de la razón para desentrañar la racionalidad que subyace a los fenómenos —sean de la naturaleza, de la historia o de la sociedad— y desde allí poder predecir "racionalmente". De este modo, los metarrelatos nos facultan para describir y normar; nos muestran cómo las cosas son, hacia dónde deben encaminarse y cómo debe saldarse la brecha entre ser y deber ser. En esto, tanto el liberalismo clásico como el marxismo se inspiran en una matriz iluminista común, invocando principios universales que por mucho tiempo han exhibido enorme capacidad movilizadora.

4. Los postmodernos cuestionan la vigencia de los metarrelatos de la modernidad. Señalan que tales categorías axiomáticas han perdido capacidad explicativa y fuerza legitimadora. Asocian esta obsolescencia a diversos fenómenos, entre los cuales destacan los siguientes: a) la revolución de paradigmas en las ciencias exactas y naturales, y el consiguiente impacto en los paradigmas de las ciencias sociales; b) la aceleración del cambio tecnológico y la consecuente diversificación de procesos y productos, lo cual impide percibir el cuerpo social en unidades homogéneas y extendidas, e impone al tejido social grados cada vez más altos de complejidad, movimiento y flexibilidad; c) el auge y la difusión de la informática, que conlleva a una proliferación de signos y lenguajes que pulverizan el modelo de racionalidad única: nuestro entorno pasa a ser interpretable desde múltiples perspectivas posibles, según el "*software*" de turno que utilicemos para asumir los desafíos que nos propongamos; d) la pérdida de centralidad del sujeto en la fase actual del desarrollo histórico, en la que la complejidad de las estructuras y la fragmentación cultural tornarían inconcebible una identidad genérica a partir de la cual promover la emancipación de la humanidad, el autoconocimiento colectivo o cualquier utopía global; e) la despersonalización del saber en una era en que dicho saber se convierte en el insumo estratégico de los nuevos procesos productivos, y la multiplicación de la información a niveles de total inconmensurabilidad; todo lo cual impide preservar la idea del sujeto "portador" del conocimiento, y torna inviable cualquier ideología que pretenda integrar el conocimiento disponible en una interpretación comprehensiva del mundo: y f) el "éxtasis comunicacional" provocado por el efecto combinado de la informática y de las telecomunicaciones, en virtud de lo cual las fronteras nacionales y las identidades regionales quedan disueltas bajo el paso vertiginoso de las comunicaciones.

5. El discurso postmoderno se sitúa en una posición de hechos consumados. En otras palabras, no se presenta a sí mismo como

intento por desmitificar la modernidad, sino como comprobación ex-post de una modernidad que ya ha perdido toda su mística. Los postmodernos no pretenden precipitar, al menos explícitamente, la entropía de los conceptos y de las visiones que rigen la modernidad, tales como: la racionalidad de la historia, el progreso, o la integración por vía de la homogeneización de valores. Más bien pretenden reconocer esa entropía en los hechos. No obstante, para quienes han seguido de cerca el debate, no es claro si esta mentada crisis —y ocaso— de los metarrelatos modernos es solamente *descripta*, o quiere ser *provocada* "desde fuera" por los postmodernos entusiastas.[4] Esta ambigüedad nace de las eventuales funciones ideológicas que suele asumir el discurso postmoderno, las que examinaremos más adelante.

6. Veamos de manera sucinta los principales blancos de ataque sobre los cuales se vuelca el discurso postmoderno:

a) *La idea de progreso*. La historia no marcha de manera ascendente; es discontinua, asincrónica, preñada de múltiples direcciones y con márgenes crecientes de incertidumbre respecto del futuro. No hay una racionalidad interna y única que regula el movimiento de la historia, sino múltiples fuerzas inconjugables en una razón comprehensiva, y que dan resultados imprevistos, provisorios, parciales y dispersos.[5]

b) *La idea de vanguardia.* Puesto que no hay ni racionalidad ni direccionalidad únicas en la historia, menos puede reconocerse como legítima la aspiración de un grupo que se adjudique para sí la interpretación racional de la historia y que, a partir de esa interpretación, deduzca una direccionalidad normativa a escala global. Trátese de política, ciencia, arte o cultura, sea la vanguardia el partido, el Estado, la élite educadora o la tendencia estética, nadie puede pretender constituirse en el grupo elegido o destinado a establecer orientaciones totalizadoras. Una vez cuestionada la categoría de direccionalidad y de racionalidad de

---

4 "La cultura postmoderna no orienta un proceso de secularización: es su producto. Más exacto, es la expresión de una hipersecularización. Quizá debamos entenderla como una racionalización ex post de un desencanto" (Norbert Lechner, "La democracia en el contexto de una cultura postmoderna", en *Cultura política y democratización*, comp. por Norbert Lechner, Santiago, FLACSO/CLACSO/ICI. 1987, págs. 253-262).

5 Véase Carlos Pareja, Más allá del mito del progreso, Montevideo, CLAEH, 1987; Benjamín Arditi, "Una gramática postmoderna para pensar lo social", en *Cultura política y democratización*, ob. cit., págs. 169-188; y Michel Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *El discurso del poder*, trad. de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Folios, Buenos Aires, 1983, págs. 134-157.

la historia, toda vanguardia aparece investida de poder autoritario y discrecional.[6]

c) *La idea de integración modernizadora o modernización integradora.*[7] El supuesto moderno que marca los criterios de modernización, según los cuales ir al compás de los tiempos implica desempeñar ocupaciones de productividad creciente, promover grados progresivos de educación formal e incorporar masivamente una sensibilidad ilustrada, es objetado por los postmodernos. La utopía ilustrada y la utopía industrialista, que están en la base valórica de la modernidad y que permiten entender el desarrollo como homogeneización progresiva, son puestas en tela de juicio al adscribírseles un exceso de normatividad, un sesgo etnocentrista y una pretensión de cohesión cultural que resulta extemporánea a la luz de la "proliferación de variedad" de los nuevos tiempos.

d) *Las ideologías*. De los puntos anteriores cae por añadidura la descalificación de toda ideología, entendiendo por tal una visión integrada del mundo que permite explicar una gran diversidad de fenómenos en base a unos pocos principios básicos, desde los cuales se proyecta una imagen deseada de orden, considerada universalmente válida, y que puede coincidir en mayor o menor medida con el orden vigente. La descalificación de las ideologías trae consigo, automáticamente, la descalificación de las utopías, entendidas como imágenes de un orden social ideal que poseen fuerza orientadora para tomar decisiones en el presente y que determinan direccionalidad de conjunto hacia el futuro. Si el pensamiento utópico ha sido considerado, en toda la modernidad y desde el humanismo renacentista, como un ejercicio de la libertad de espíritu, en la postmodernidad aparece como un recurso autoritario para imponer orientaciones sobre la sociedad.[8]

---

6 Véase Arturo Fontaine Talavera, "La sensibilidad postmoderna", en *Revista de Estudios Públicos*, op. cit., págs. 295-305; y Octavio Paz, "El ocaso de la vanguardia", en *Los hijos del Limo*, Seix Banal, Barcelona, 1987.

7 Véase Pedro Morandé, "Cultura y modernización en América Latina", en *Cuadernos del Instituto de Sociología*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984 y Fernando Mires, "Continuidad y ruptura en el discurso político", en *Nueva Sociedad*, núm. 91, Caracas, sept/oct 1987.

8 Esta connotación negativa con que se encara el pensamiento utópico ya se encontraba en la obra de Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, 2 vol, Routledge & Kegan Paul, Londres, quinta edición, 1966. En una perspectiva diferente, Franz Hinkelammert también emprende una crítica de ciertas formas de pensamiento utópico

7. Si el "relato postmoderno" declara la obsolescencia del ideal de progreso, de la razón histórica, de las vanguardias, de la modernización integradora, de las ideologías y las utopías, ¿qué es lo que proclama en cambio? Básicamente, la exaltación de la diversidad, el individualismo estético y cultural, la multiplicidad de lenguajes, formas de expresión y proyectos de vida, y el relativismo axiológico. La vaguedad de esta propuesta no inquieta a sus portadores, pues encaja perfectamente con la idea de la indeterminación respecto del futuro que, para la sensibilidad postmoderna, marca el compás de los tiempos.

8. Estos trazos gruesos del relato postmoderno se nutren de múltiples fuentes disciplinarias. De la antropología y la etnología extrae la relativización cultural y la crítica al etnocentrismo. De la filosofía y la semiótica toma la crítica del humanismo y de la centralidad del sujeto; (universal/particular, libre/consciente), y la primacía de las estructuras y de los signos sobre los sujetos. De la antipsiquiatría y las variantes "radicales" del psicoanálisis, la exaltación del deseo polimorfo y la crítica a los "reduccionismos filogenéticos". De la teoría política, la idea de que la sociedad consta de un tejido inextricable de micro-poderes y juegos de dominación "locales" más que universales; de la estética, el gusto por combinar estilos heterogéneos y asincrónicos (lo clásico y lo romántico, lo barroco y lo funcional, lo rococó y lo futurista); y de la sociología, el reconocimiento de la heterogeneidad y complejidad de las dinámicas sociales.

9. Lo anterior podría hacer del discurso postmoderno un sano antídoto contra la tendencia excesivamente etnocéntrica, racionalista y mecanicista de la sensibilidad moderna. De ser así, el postmodernismo puede concebirse como un movimiento interno de la propia modernidad, que ésta pone en marcha para conjurar su entropía. Pero en los hechos el debate del postmodernismo adquiere, con frecuencia, ribetes y funciones muy diferentes: se ideologiza, disfraza sus juicios normativos de juicios descriptivos, y acaba viendo lo que quiere ver.

10. La ideologización del discurso postmoderno se advierte cuando se desentrañan los servicios que presta la ofensiva político-cultural de la economía de mercado. De hecho, la retórica postmoderna ha sido provechosamente capitalizada por el neoliberalismo para poner al día un ansiado proyecto de hegemonía cultural. Dicho proyecto fue largamente acariciado por el liberalismo y frustrado por la ética universa-

---

en su *Crítica de la razón utópica*, Colección economía-teología, DEI, San José de Costa Rica, 1984. Una visión descriptiva sobre el actual debate en torno del pensamiento utópico puede encontrarse en Martín Hopenhayn, "Construcción utópica y práctica política". en *Revista Comunidad*, núm. 60, Estocolmo, 1987, págs. 3-11; del mismo autor, véase también "Mayo 68-Mayo 88; realismo y revuelta veinte años después", *El Gallo Ilustrado*, núm. 1353, semanario de *El Día*, México, D.F., 29-5-1988.

lista del humanismo moderno, por la movilización política y/o por las presiones sociales. Lo que muchos neoliberales ven, sobre todo desde países industrializados, es la posibilidad de que la reculturización, por vía del seductor relato postmoderno, legitime la ofensiva de mercado de los años ochenta, vale decir, que haga coincidir los gustos de la gente con la promoción de las políticas pro-mercado y con la consolidación de un sistema capitalista transnacional. No por nada la promoción del debate ha corrido; al menos en buena parte, por cuenta de neoliberales o desencantados de izquierda seducidos por el anarcocapitalismo.[9]

¿Y cuáles son, en suma, las conexiones entre las críticas postmodernas y el proyecto de hegemonía cultural neoliberal? Esquemáticamente, las siguientes:

a) La exaltación de la diversidad redunda en la exaltación del mercado, considerado como única institución social que ordena sin coerción, garantizando la diversidad de gustos, proyectos, lenguajes y estrategias. Sólo expandiendo el alcance del mercado se evitan los excesos intervencionistas y globalizadores del Estado, institución que debe, en consecuencia, restringirse a funciones subsidiarias allí donde el mercado se muestra insuficiente. La desregulación económica y la privatización progresiva aparecen como políticas así *ad hoc* para la plena actualización del "individualismo lúdico" que pregona el discurso postmoderno. La desregulación es el correlato práctico de la apuesta valórica por la multiversidad. Tras esta apuesta, en que todos los gatos son potencialmente pardos, pierden relevancia los problemas de disparidad social, heterogeneidad estructural, insuficiencias dinámicas de los procesos de desarrollo, y tantos otros.[10]

---

9 "Pero el sueño de la abolición del poder estatal ya no funciona exclusivamente como una parte de la visión socialista del futuro. Por otra parte, apareció por el lado derecho del espectro político una conceptualización radical del capitalismo, que sostiene conceptos similares. Esta unión de anarquismo y capitalismo (...) se puede hacer plausible por la privatización de las hasta ahora funciones del Estado..." (Hans Albert, citado por Franz Hinkelammert, "Utopía y proyecto político. La cultura de la posmodernidad", en *Nueva Sociedad*, núm. 91, sept/oct. 1987, Caracas, págs. 114-123).

10 En ese sentido, una visión postmoderna para América Latina la provee el best-seller de Hernando de Soto, *El otro sendero*, Oveja Negra, Bogotá, 1987. En este libro el ensayista peruano hace un análisis del vasto mundo informal en el Perú y llega a la conclusión de que la variedad de formas que asume la informalidad, que se despliega a pesar de la regulación estatal, evidencia las bondades del mercado. De ese modo, el autor transforma un problema —el mundo informal— en una virtud, pasando por alto la precariedad de recursos y la pobreza que acompaña a la gran mayoría de los

b) La crítica de las vanguardias se traduce en: i) una crítica de la función transformadora de la política, a menos que la transformación sea en pro de la desestatización y de la desregulación (del anarco-capitalismo);[11] y ii) una crítica de la planificación e intervención desde el Estado para ordenar, regular u orientar el curso económico de la sociedad (reduciendo, en los conceptos, el Estado a un actor social entre otros, para luego objetar su acción interventora por tratarse de la voluntad de dominio de un actor sobre el resto).

c) No habiendo una dinámica emancipadora que corre por debajo de los acontecimientos o que guía las acciones de la humanidad, nada nos permite cuestionar la sociedad de consumo, el derroche, la alienación del trabajo, la brecha creciente entre países industrializados y países en desarrollo, la marginalidad social, el tecnocratismo, o el uso que se hace de las fuerzas productivas.

d) La crítica de las ideologías se capitaliza en crítica al marxismo y a sus versiones humanistas-socialistas; la crítica de las utopías tiende a volcarse específicamente sobre utopías igualitarias o sobre cualquier ideal desde el cual se propongan, como tareas presentes, mecanismos redistributivos.

e) La crítica de la integración modernizadora transforma la heterogeneidad estructural en una sana muestra de diversidad y relativiza indicadores convencionales de desarrollo, tales como la mayor y mejor cobertura en los campos de la salud y la educación.[12]

11. No deja, pues, de llamar la atención la sincronía entre la ofensiva de mercado y un proyecto de sensibilización cultural que le es funcional. Es allí donde el análisis requiere hilar fino. No puede deducirse

---

informales. No es casualidad que el libro se promueva en todos los países latinoamericanos por organizaciones y medios de comunicación de tendencia neoliberal, y que hasta Reagan, en un discurso, se haya referido con entusiasmo al libro de Soto.

11 Ejemplo de ello lo encontrarnos en el libro de Joaquín Lavín, *La revolución silenciosa*, Zig-Zag, Santiago, 1987, otro reciente best-seller intensamente promovido por los medios neoliberales. Tanto en el caso del libro de De Soto como en el de Lavín se observa una estrategia de hegemonía político-cultural de la ofensiva del mercado: apropiarse de términos que, tanto en la oferta ideológica como en el imaginario social, han formado parte de la crítica al capitalismo ("marginalidad", "informalidad", "revolución"), para reorientarlos de manera funcional a las estrategias de expansión de los mercados.

12 Una vez más, el ensayo de De Soto resulta ilustrativo al respecto.

automáticamente, de la comprobación de modelos en crisis, la defensa de un *statu quo* donde impera la competencia desigual, la inequidad social, la voluntad de las transnacionales o la regulación discrecional del capital financiero. La astucia discursiva del neoliberalismo postmoderno reside allí en el buen uso de eufemismos, —mediante el cual los intereses de los centros de poder político y económico, y de sectores más identificados con la economía "libre" se barnizan con esteticismos que sin duda los tornan más seductores. Así, es más atractivo hablar de la diversidad que del mercado, del polimorfismo cultural que de la competencia individual, del deseo que de la maximización de ganancias, del juego que del conflicto, de la creatividad personal que del uso privado del excedente económico, de la comunicación e interacción universales que de las estrategias de las empresas transnacionales para promover sus productos y servicios. Es más seductor hablar en favor de la autonomía que en contra de la planificación, y en pro de los individuos que en contra del Estado (y del gasto público, y de las políticas sociales). De este modo, las contradicciones sociales del capitalismo, acentuadas en la periferia latinoamericana, se escamotean tras la exaltación de las formas y los lenguajes. La crisis económica se esconde bajo el eufemismo de la bella anarquía y la heterogeneidad estructural se convierte en la creativa combinación de lo moderno y lo arcaico, encarnación periférica de lo postmoderno.

12. Lo anterior es un ejemplo de cómo el postmodernismo puede derivar en un paquete "estratégico" de eufemismos para vestir a la mona de seda: un proyecto de hegemonía cultural capitalista para lubricar la ofensiva neoliberal y de las transnacionales de modo que penetre en la sensibilidad de las personas. Para ello, opone al énfasis ético del desarrollo un encanto estético para la crisis. La negligencia frente al futuro asume la atrayente figura de pasión por el presente. Sin embargo, el relato postmoderno es, en sí mismo, susceptible de múltiples interpretaciones y usos. No puede reducirse a la ofensiva neoliberal y a los usos ideológicos que algunos estrategas postmodernos hacen de dicho debate.[13] Esto, por varias razones. En primer"

---

13 Esta reducción la hace, en buena medida, Franz Hinkelammert en el artículo ya citado ("Utopía y proyecto político. La cultura de la postmodernidad"). Distinta es la visión que tiene Agnes Heller: El "todo vale (del postmodernismo) no es ni conservador, ni revolucionario, ni progresista (...) De hecho, ha triunfado el relativismo cultural, que inició su rebelión contra la fosilización de las culturas de clase y contra el predominio 'etnocéntrico' de la 'única cultura correcta y auténtica'" (Agnes Heller "Los movimientos culturales como vehículo de cambio", *Nueva Sociedad,* Caracas, núm. 96, julio/agosto de 1988, pág. 44). En un artículo ya mencionado Lechner ratifica las sospechas de Hinkelammert: "...la cultura postmoderna asume la hipersecularización en su tendencia a escindir las estructuras sociales de las estructuras

lugar, porque muchos entusiastas del relato postmoderno se sitúan políticamente a considerable distancia de las posturas neoliberales.[14] En segundo lugar, porque actitudes tales como la pasión por el presente, la inclinación esteticista, la exaltación de la diversidad, el rechazo del etnocentrismo, el gusto por las sociedades abiertas, el retorno al individualismo pluralista, el polimorfismo cultural o la apuesta por la creatividad, bien pueden ensamblarse a proyectos políticos de muy diversa índole. En tercer lugar, porque el cuestionamiento de paradigmas y matrices culturales, a la luz de escenarios emergentes, no necesariamente conduce a la defensa del anarco-capitalismo. Por último, porque la crítica de paradigmas que ha orientado los estilos de desarrollo también ha fecundado propuestas y/o visiones alternativas que, lejos de emparentarse con la ofensiva desreguladora de mercado, buscan movilizar la creatividad social en una dirección totalmente distinta. A continuación intentaremos ilustrar, aunque sea de manera sucinta, estos dos últimos puntos.

13. En relación a paradigmas u opciones de modernización rebasadas por la dinámica histórica, sin que ello implique desembocar en posturas neoliberales, valgan las siguientes reflexiones, orientadas a la realidad latinoamericana:

a) El modelo industrializador, centrado en la sustitución de importaciones, reveló tener menos capacidad integradora de la que se propuso en sus comienzos, tanto por insuficiencias internas como por variables exógenas. Por otra parte, el modelo también produjo efectos colaterales destructivos, sobre todo por tratarse de un patrón imitador en el que, en nombre de la modernización, se despojó de identidad cultural y de entorno ecológico a sectores que incorporaron las expectativas de la cultura industrializadora, pero en calidad de expectativas

---

valorativas, motivacionales. Es decir, acepta la visión liberal de la política como "mercado": un intercambio de bienes. ¿Y qué pasa con los bienes no transables? Me refiero a los derechos humanos, a necesidades psicosociales como el arraigo social y la pertenencia colectiva, a la necesidad de referentes trascendentales, pero también a los temores y el deseo de certidumbre. No veo en la cultura postmoderna una reflexión al respecto" (Norbert Lechner, "La democratización en el contexto de una cultura postmoderna", ob. cit., pág. 256). Sin embargo, en el mismo artículo Lechner comparte también la visión de Agnes Heller, a saber, el rescate de la función relativizadora que el discurso postmoderno puede ejercer frente a los reduccionismos ideológicos y políticos.

14 Entre los cuales se incluyen algunos aquí citados (Arditi, Lechner, Pareja, Baudrillard, y el propio Lyotard), y otras figuras del mundo anglosajón, tales como Hal Foster, Craig Owens y Fredic Jameson.

frustradas: condenados por el propio patrón de desarrollo a la marginalidad social y la informalidad económica, vieron pasar los ansiados beneficios del crecimiento por la vereda de enfrente. Sin embargo, las insuficiencias del modelo o sus "*trade-offs*" no tienen por qué movernos a un esquema neoliberal. Precisamente, las insuficiencias dinámicas de acumulación, advertidas por la CEPAL desde hace mucho tiempo, y el crecimiento económico sin equidad social que ha caracterizado a nuestros países incluso en los tiempos de relativo consenso en torno del paradigma modernizador, no encuentran remedio en las recetas neoliberales. Por el contrario, tales recetas agudizan las tendencias regresivas en materia de integración social y de crecimiento equilibrado, en lugar de inhibirlas. Por último, el neoliberalismo promueve masivamente pautas imitativas de consumo que tienen muy poco que ver con la exaltación de la diversidad y la crítica al etnocentrismo. Promover, en lo particular, la diversidad en el consumo de bienes y servicios, bien puede ser una forma de promover, en lo general, una lógica económica única e implacable.

b) Los estilos de modernización han mostrado un privilegio excesivo de la racionalidad instrumental por sobre la racionalidad sustantiva o de fines. Consecuentemente, ha delegado el saber y el poder instrumental a élites que no necesariamente han contado con legitimidad representativa y que muchas veces han tendido al tecnocratismo. De este modo, el predominio de la razón técnica redundó, con frecuencia, en el sacrificio de la participación social en las decisiones y gestiones, y en una democracia restringida por el poder del "*expertise*". Curiosamente, la exaltación acrítica que neoliberales postmodernos hacen de las nuevas tecnologías no revierte esta tendencia sino, por el contrario, constituye un verdadero himno a esa misma racionalidad técnica, so pretexto de que las nuevas tecnologías son "espontáneamente" descentralizadoras. Frente a semejante triunfalismo "tecnologicista", cobran plena vigencia las advertencias de la Escuela de Frankfurt, en el sentido de que la crisis de la modernidad no tiene su causa en una supuesta entropía de la racionalidad sustantiva o de las utopías colectivas, sino en el predominio creciente de la razón instrumental sobre los valores y las utopías propias del humanismo.[15] La apuesta por

---

15 Véanse, al respecto, dos textos clásicos de la Escuela de Frankfurt: M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, trad. de H. A. Murena, SUR, Buenos Aires, 1969; y Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, trad. de H. A. Murena y D.

la desregulación en la aceleración del cambio tecnológico y la euforia productivista que la acompaña no anula sino, por el contrario, ratifica estas sospechas "modernas".

c) Es imprescindible revisar el papel del Estado en las sociedades latinoamericanas, y esto en más de un aspecto. En lo económico, la centralidad del Estado en el impulso al desarrollo ha entrado en crisis de eficacia. No se requiere ser neoliberal para objetar la hipertrofia estatal, el gigantismo del sector público o la rigidez de las burocracias. En lo político, la revisión del papel del Estado se vincula a los nuevos bríos cobrados por el tema de la democracia, sus principios y sus formas más adecuadas. Así, el énfasis en la concertación social, en la participación ciudadana, en la descentralización y en la autonomía a escala local o regional, apuntan a minimizar los efectos coercitivos del Estado, y a incrementar su legitimidad social como articulador de los distintos actores sociales. Todo lo anterior no supone la opción por el *laissez-faire*. El mercado no ha mostrado ser, en absoluto, el mecanismo más eficiente de desconcentración, participación democrática o autonomía. Ciertamente, ha exhibido, bajo ciertas circunstancias y en algunos países, aportes importantes al dinamismo económico. Pero con frecuencia ha requerido del auxilio de gobiernos autoritarios y represivos para sortear los conflictos que genera por sus efectos discriminatorios en materia de acceso a bienes y servicios.

d) Es importante reconsiderar el papel de la planificación en el ordenamiento económico y social, y en la direccionalidad que impone al desarrollo. Esto supone la crítica de la planificación normativa, la incorporación de nuevos insumos perceptivos en el ejercicio del planificador, la revisión de las nacionalidades dominantes sedimentadas en la práctica de la planificación, y una coherencia mayor en la articulación entre la dimensión técnica y la dimensión política en los procesos decisorios.[16]

J. Vogelmann, SUR, Buenos Aires, 1973.

16 Al respecto pueden consultarse, entre otros, los siguientes textos: Alfredo Costa-Filho, "Los nuevos retos de la planificación", Santiago, documento ILPES, ponencia presentada al XVI Congreso Interamericano de Planificación, San Juan de Puerto Rico, 22 al 26 de agosto de 1988; ILPES (Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social). "Planificación para una nueva dinámica económica y social", Santiago, *Revista de la CEPAL* núm. 31, 1987, págs. 19-23; Eduardo García, "Nuevas orientaciones para la planificación: un balance interpretativo", *Revista de la CEPAL*, ob. cit., págs. 25-31; Harold D. Linstone, "La necesidad de perspectivas múltiples en la planificación", *Revista de la CEPAL*, ob. cit., págs. 43-49; Paul Dubois, "Modelos macroeconómicos y planificación en un futuro incierto.

Pero esto no fuerza ni a renunciar a la planificación ni a reducirla a su mínima expresión. No supone, tampoco, que toda planificación sea la negación de la diversidad, el predominio de una casta tecnocrática o la inhibición de la autonomía. La planificación se opone a la negligencia frente al futuro,[17] pero no por ello sacrifica pasión por el presente. La direccionalidad puede, si encuentra sus formas adecuadas de aplicación, darle sentido al presente. La crisis de la planificación no es su colapso, sino el resorte para recrearla a la luz de estos desafíos.

e) En consonancia con el punto anterior, la crítica de la direccionalidad de nuestra historia presente no tiene por qué confundirse con el rechazo a toda direccionalidad. Lo que está en tela de juicio son los estilos de desarrollo lineales que tienen por referencia orientadora hacia el futuro el estado actual de los centros. Esto, por dos razones. En primer lugar, por las crecientes dificultades que suscita semejante aspiración, dadas las desproporcionadas exigencias de inversión para la reconversión industrial y para la formación competitiva de un saber funcional a la comercialización de inteligencia, y dada la imposibilidad de servir la deuda externa y crecer internamente al mismo tiempo. En segundo lugar, porque los costos sociales y culturales de un desarrollo imitativo son, bajo la presión de la crisis, demasiado altos y poco éticos. Pero esta crisis de direccionalidad no se resuelve desregulando. La desregulación, por el contrario, es la nueva versión del desarrollo con patrón imitativo y, por lo mismo, un tipo específico de direccionalidad.

f) Nuevas condiciones políticas, económicas y tecnológicas tornan cada vez más difícil la soñada confluencia de proyectos particulares en un proyecto conjunto de transformación de la sociedad. La desmitificación progresiva de las experiencias socialistas; la desarticulación social por efecto de la crisis, de la implantación de regímenes políticos represivos y de la re-

---

La experiencia francesa", *Revista de la CEPAL,* ob. cit., págs. 59-68; Carlos Matus, Planificación y gobierno, *Revista de la CEPAL*, ob. cit. págs. 161-177: y Carlo Matus, *Planificación de situaciones*, Caracas, CENDES, 1977.

17 "'Planificación' no es opuesto de 'mercado' (...) planificación es más bien la antítesis de negligencia respecto del futuro (ILPES, "Planificación para una nueva dinámica económica y social", ob. cit. pág. 19). Nadie puede dudar, por otro lado, que las propias empresas transnacionales, en gran parte vinculadas a la crisis en que ha entrado la planificación estatal (y las más entusiastas con dicha crisis), planifican todo el tiempo e invierten sumas considerables para ello. La estrategia de aceleración del cambio tecnológico y de diversificación creciente de productos responde a una cuidadosa tarea de planificación por parte de las transnacionales.

composición ocupacional; así como la sustitución de opciones insurreccionales por salidas concertadas o negociadas en la resolución de conflictos políticos, le han quitado a la idea de revolución su fuerza movilizadora.[18] La proliferación de intereses corporativos; la disgregación o pérdida de perfil de la clase obrera; la fragmentación de identidades que torna casi metafísica la imagen/unitaria de "pueblo"; la informalización vertiginosa y la proliferación de las más variadas estrategias de supervivencia: todos estos factores desdibujan la formulación de proyectos globales de cambio estructural capaces de entusiasmar a vastos sectores sociales. Pero una vez más, la crisis no supone el colapso, sino el desafío a la inventiva. El colapso se produce cuando la crisis de proyectos desemboca en una suerte de somnolencia, disfrazada de pragmatismo, en la que la política se convierte en mera administración de la crisis. Alternativa poco ética y también poco estética.

14. Entre las propuestas y/o percepciones alternativas que intentan buscar salidas a la crisis de paradigmas de modernización en América Latina, sin por ello identificarse con el programa neoliberal, cabría mencionar las siguientes:

a) La revalorización de la democracia, tanto por su valor intrínseco como porque constituye un marco indispensable para conjugar dinámicamente la pluralidad de intereses y demandas sociales. La teoría política ofrece, por cierto, diversas concepciones de la democracia. Pero frente a la complejidad creciente del tejido social y la consiguiente crisis de gobernabilidad, el tipo de democracia que se plantea como deseable es aquélla basada en una amplia concertación social.[19] Tal concertación es concebida como plataforma para resolver los conflictos entre sectores con un mínimo de coerción y para articular de modo más armónico las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, entre la dimensión técnica y la dimensión política del

---

18 Véase el texto de Martín Hopenhayn ya citado (Mayo 68/ Mayo 88: realismo y revuelta veinte años después), así como el texto ya citado de Norbert Lechner.

19 Es prolífera la literatura que apunta en esta dirección. Valgan los siguientes ejemplos: Norbert Lechner, *La conflictiva y nunca acabada, construcción del orden deseado*, Ediciones Ainavillo, FLACSO, Santiago, 1984; Ángel Flisfisch, "Consenso democrático en el Chile autoritario", en *Cultura política y democratización*, ob. cit., págs. 99-128; Norbert Lechner (comp.), *Estado y política en América Latina*, Siglo XXI, 1981; y Gino Germani y otros, *Los límites de la democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 1985.

desarrollo, entre la planificación y el mercado, entre lo micro y lo macro y entre lo local y lo nacional. Una democracia con capacidad articuladora permitiría optimizar los niveles de participación social, de descentralización de los procesos decisorios, de asignación de recursos entre los agentes del desarrollo, y de distribución de los frutos del crecimiento. Por último, la democracia fundada en la concertación social es el medio más apropiado para incentivar una cultura de convivencia ciudadana, desde la cual pueden idearse proyectos de sociedad con legitimidad social.

b) La reorientación de la planificación conforme a percepciones más acordes con los nuevos escenarios de crisis y complejidad social. Ello supone la relativización de paradigmas mecanicistas y exige trabajar con niveles crecientes de indeterminación respecto del futuro, finales abiertos y rectificaciones continuas sobre la marcha, grados sin precedentes de incertidumbre, activación y coordinación de energías sociales dispersas, campos de interacciones múltiples, y mecanismos de cohesión que puedan articular sin homogeneizar.[20]

c) El cambio de percepción y actitud de los cientistas sociales frente a la realidad. En la década de los sesenta el ejercicio analítico de la sociología fue, en buena medida, determinado por una "ciencia militante" que se identificó con uno u otro modelo de Estado y de organización social, y que proyectó un fuerte normativismo en materia de estilos de desarrollo (fuera desde la trinchera del desarrollismo o del socialismo). En la actualidad, buena parte de los cientistas sociales en la región han optado por una mayor humildad disciplinaria, desde la cual se busca comprender la complejidad de dinámicas que se crean entre los múltiples actores sociales. En cierta medida, la aventura de los proyectos globales ha sido sustituida por la observación "prudente" de las articulaciones intra-societales.[21]

d) La revalorización de los movimientos sociales por sobre los partidos políticos, en tanto actores protagónicos en la rearticulación

---

20 Véanse los trabajos de ILPES ya citados, algunos de los cuales se incluyen en la *Revista de la CEPAL*, núm. 31, ob. cit.

21 En esta tendencia, es notoria la influencia de Alain Touraine en la sociología latinoamericana. Véase, del propio Touraine, "La profesión sociológica en América Latina", *Cuadernos del CLAEH*, núm. 39, Montevideo, 1986, págs. 5-21. Touraine plantea allí que la reorientación de la sociología hacia la comprensión de los actores sociales coincide con la revalorización política de la democracia.

entre sociedad civil y Estado.[22] Tal opción obedece, en buena medida, a la relativa incapacidad del sistema tradicional de partidos políticos para cumplir la función de mediación entre las demandas sociales y el aparato estatal. La crisis del sistema partidario ha dado lugar a una búsqueda de nuevas formas de hacer política, o al menos de diversificación de prácticas políticas. En ese marco, los movimientos sociales aparecen como portadores de nuevas o distintas lógicas de articulación de intereses colectivos, y como expresión de "riqueza político-cultural", en contraste con la uniformidad jerárquica que caracteriza la organización partidista. Por otra parte, la revalorización de los movimientos sociales apunta también a rescatar la riqueza del tejido social frente a un Estado que no siempre ha tenido debida cuenta de ella.

e) La emergencia de los llamados "nuevos movimientos sociales", u "organizaciones de base", u "organizaciones económicas populares",[23] y el entusiasmo que esta proliferación de iniciativas despierta en algunos académicos y políticos desencantados de enfoques convencionales del desarrollo. Estos nuevos movimientos sociales, tal como los sociólogos han dado en llamarlos, ocupan segmentos de informalidad, se desenvuelven a escala comunitaria o local, y se organizan en torno de estrategias colectivas de supervivencia o a nuevas formas de canalización de demandas. En su práctica conjugan diversas funciones, tales como: la administración de la escasez, la movilización de

---

22 Véase, por ejemplo: Elizabeth Jelin (comp.), *Movimientos sociales y democracia emergente*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1987: Eduardo Ballón (edit.), *Movimientos sociales y democracia: la fundación de un nuevo orden*; Alain Touraine, *Nuevas pautas-de acción colectiva en América Latina*, PREALC, Santiago, 1984; Fernando Calderón (comp.), *Los movimientos sociales ante la crisis*, CLACSO, Buenos Aires, 1986; Fernando Calderón y Mario R. dos Santos, "Movimientos sociales y gestación de cultura política. Pautas de interrogación", en *Cultura política y democratización*, ob. cit., págs. 189-198; y Enzo Faletto, "Propuestas para el cambio. Movimientos sociales en la democracia", en *Nueva Sociedad*, ob. cit., págs. 141-147.

23 Véase, por ejemplo: Tilman Evers, *Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais*, Novos Estudos, CEBRAP, Brasil, abril de 1984; José Luis Castagnola, "Participación y movimientos sociales", en *Cuadernos del CLAEH*, núm. 39, Montevideo, 1986; Luis Razeto, "Economía de solidaridad y mercado democrático", en *Programa de Economía del Trabajo*, Santiago, 1983-1985 (dos volúmenes); Luis Razeto y otros, "Las organizaciones económicas populares", en *Programa de Economía del Trabajo*, Santiago, 1983; CEPAUR, "Desarrollo a Escala Humana: una opción para el futuro", *Development Dialogue*, núm. esp. Uppsala, diciembre de 1986; y Martín Hopenhayn, "Nuevos enfoques sobre el sector informal", *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 12, julio-diciembre 1987, Madrid, págs. 423-428.

energías sociales dispersas, la desjerarquización de las relaciones productivas, la construcción de identidad colectiva, la resolución socializada de necesidades básicas, la promoción de la participación comunitaria y la búsqueda de una democracia en los pequeños espacios (o democracia en lo cotidiano). No es fácil ponderar la capacidad de estos movimientos para permear el tejido social y para influir sobre la dirigencia técnica y política. Pero su emergencia plantea un reto motivador, a saber, el del rescate de la creatividad popular y de nuevas "culturas" del desarrollo.

15. La recuperación del debate postmoderno puede ser fecundo en la medida en que permita recuperar la dimensión cultural del desarrollo. Su mirada a la modernidad nos permite interpretar la crisis de estilos de modernización en tanto crisis cultural. Por una parte, con ello se arrojan nuevas luces sobre la oscuridad que trasuntan actualmente las estrategias económicas, las políticas de ajuste o el manejo financiero. Por otra parte, provee a la discusión sobre políticas y estrategias de un marco más comprehensivo desde el cual es posible articular opciones inmediatas en función de proyectos nacionales o utopías concretas. El retorno a la dimensión cultural del desarrollo permite recrear horizontes que impregnen a la política —y a las políticas— con una potencia movilizadora que convoque y comprometa a los actores sociales. De manera más o menos explícita, las percepciones o propuestas alternativas desglosadas en el punto anterior incorporan la dimensión cultural del desarrollo. El rescate de los nuevos movimientos sociales muestra una preocupación por la constitución de identidades colectivas, sean regionales o sectoriales. La preferencia por los movimientos sociales frente a los partidos políticos implica el privilegio de nuevas lógicas de dinámica social, la búsqueda de nuevas formas de hacer política y un aterrizaje *ad hoc* de la exaltación de la diversidad. La revalorización de la democracia y del pluralismo apuntan a la consolidación de una cultura democrática y no sólo de un gobierno electo por las mayorías. La reorientación de la planificación pone en marcha un cambio en los paradigmas de interpretación y predicción de la realidad y exige un giro en la estructura perceptiva, no sólo en planes y programas. La reorientación de las ciencias sociales también implica un cambio en la forma de comprender la realidad social, a partir de la comprobación de la complejidad progresiva, la desarticulación creciente y el polimorfismo del tejido social. En todas estas formas de "buscar a tientas" se vuelve a poner sobre el tapete la tensión entre razón instrumental y razón sustantiva, vale decir, entre medios y fines. ¿No es ése, acaso, uno de los grandes dilemas culturales de la modernidad?

Como se señaló en un comienzo, el debate postmoderno bien puede ser un insumo para desentrañar el fondo cultural sobre el cual se ha construido el camino de la modernización en América Latina, sea éste exitoso o frustrado, abierto o trunco. No por ello ha de renunciarse a la invención de utopías o al diseño de proyectos, ni limitar la política a la somnolienta y cínica administración de la crisis. No por ello, tampoco, ha de abrazarse la causa neoliberal. Por el contrario, es a partir de la tematización del cimiento cultural de la modernización que puede romperse el cerco neoliberal o la compulsión-cortoplacista, muchas veces disfrazada de pragmatismo.

16. Lo anterior requiere de nosotros que abramos nuestra percepción a nuevos contextos. Nuestra batería de herramientas interpretativas no puede permanecer incólume ante fenómenos tales como la aceleración del cambio tecnológico, la recomposición ocupacional, la desregulación del sistema financiero, la transnacionalización de la cultura que acompaña a la globalización de los mercados, la desarticulación social o la constricción de recursos y márgenes de maniobra. Precisamente, el desafío consiste en enriquecer muchos de los conceptos que desde hace bastante tiempo nos han permitido relacionarnos críticamente con la modernidad, a fin de devolverles su vigencia perdida. La actualización de tales conceptos a la luz de los nuevos tiempos puede prestar gran ayuda para comprender nuestro entorno y orientar nuestro quehacer. Nos referimos a conceptos o valores tales como la alienación, la satisfacción de necesidades sociales, el cambio estructural, la participación social, el desarrollo personal, la subjetividad social, o la emancipación respecto de la pobreza y de la opresión política. Nada de esto resulta irrelevante ni antojadizo hoy día.

17. Del mismo modo, sería poco sensato renunciar a la riqueza interpretativa y predictiva del enfoque estructural del capitalismo periférico. Dicho enfoque ha permitido, durante mucho tiempo, ejercer una notable capacidad crítica y constructiva respecto de los estilos de modernización implantados en la región y sigue alimentando orientaciones y alternativas en la actualidad.[24] Por otra parte, muchas de sus sospechas y advertencias se siguen confirmando respecto de los patrones de desarrollo impulsados: la tendencia regresiva de los términos de intercambio, la insuficiencia dinámica de acumulación en el capitalismo periférico, las dificultades para conciliar crecimiento y equidad, y la heterogeneidad estructural muestran la vigencia y la fuerza

---

24 Véanse por ejemplo los trabajos recientes de Osvaldo Sunkel, tales como “From Adjustment and Restructuring to Development”, o “Las relaciones centro-periferia y la transnacionalización”, *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 11, Madrid, enero-junio 1987.

predictiva del enfoque estructural.[25] No disponemos, por lo demás de otro enfoque interpretativo capaz de dar cierto sentido de totalidad y coherencia a la heterogeneidad propia de los procesos de modernización en América Latina. No obstante, no se puede tomar dicho esquema como un recetario. Su apertura a la ya mencionada problemática de la complejidad social o de la indeterminación progresiva obligan a una revisión crítica del paradigma mecanicista con que suele operar el enfoque estructural.

18. En resumen, la cuestión que aquí nos ocupa puede plantearse en los siguientes términos: ¿Cómo incorporar el debate postmoderno para reactivar la base cultural del desarrollo, sin que ello nos conduzca a un postmodernismo funcional al proyecto de hegemonía político-cultural del neoliberalismo? ¿Cómo confrontarnos creativamente con nuestra crisis de paradigmas y proyectos, es decir, sin que esa confrontación nos sumerja en un *pathos* crepuscular donde sólo queda la insensible administración de la entropía, la aceptación acrítica de un *statu quo* que es, en sí mismo, crítico? ¿Cómo reinterpretar los desafíos de la planificación, el papel del Estado, el programa —o los programas— de modernización, a la luz de este eventual terremoto cultural anunciado por las trompetas postmodernas? ¿Cómo integrar la crítica al etnocentrismo (y, con ella, la crítica a los patrones imitativos de desarrollo) sin desembocar en bucolismos, regionalismos, particularismos cualquier forma de *"wishful thinking"*?

19. El tipo de retos y problemáticas que se abren es muy complejo, y puede estimular tanto la impotencia como la inventiva. El carácter multifacético y estructural de la crisis nos sitúa ante un momento de máxima entropía que es, a su vez, un momento de inflexión. Esa es nuestra fragilidad, pero también nuestra fuerza. Al calor de esta ambigüedad, vamos y volvemos del entusiasmo a la desesperanza. Postmodernos por ósmosis, en medio de una modernización pendiente.

---

25 Entre la vasta bibliografía de Raúl Prebisch, merecen citarse, en este sentido, textos tales como Estructura económica y crisis del sistema, *Revista de la CEPAL*, segundo semestre de 1978, págs. 167-264, y el libro *Capitalismo periférico: crisis y transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

SUR, POST-MODERNIDAD Y DESPUÉS

UN DEBATE A PARTIR DE LA METAMORFOSIS DE LA CIENCIA

Alejandro Piscitelli*

"(..) nosotros estamos en el interior de la cultura del post-modernismo, hasta un punto tal, en donde su rechazo sin más, es tan imposible como cualquier festejo irreflexivo, y ambos se igualan como actitudes complacientes (Jameson, 1987, pág. 56)"

"(..) El post-modernismo opera en un campo de tensiones entre tradición e innovación, conservación y renovación, cultura de masas y arte alto, en el cual los segundos términos ya no aparecen automáticamente privilegiados por encima de los primeros; un campo de tensiones que ya no puede ser captado según las categorías opuestas de progreso y reacción, izquierda y derecha, presente y pasado, modernismo y realismo, abstracción y representación, vanguardia y kitsch (Huyssen, 1987; pág. xxxvii)"

DUDANDO LA MODERNIDAD

Este trabajo pretende echar cierta luz acerca de las consecuencias —y de los presupuestos— que el pasaje de la modernidad a la postmodernidad implica para la teoría social y política y para nuestra concepción de la ciencia en el actual momento de *implosión* de lo social. A continuación resumimos el hilo conductor que guía nuestras hipótesis. En el cuerpo del texto se hallarán algunos argumentos que defienden la mayoría de las tesis aquí expuestas en forma un tanto dogmática.

1. El debate entablado entre modernos y postmodernos implica, más allá de lo que en él sin duda hay de moda pasajera, una torsión significativa en las formas de enfrentar entre sí a los términos que conforman el *themata*[1] trans-histórico tradición *vs* innovación. Quizá

* Asistente Especial Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Argentina

por primera vez en la historia estemos en condiciones de aceptar que dicha alternancia es inevitable y que el predominio de uno u otro término es pasajero y efímero.

2. En el análisis de los avatares actuales de este *themata* conviene extender las reflexiones iniciadas sobre los ejes estéticos y teóricos prolongándolas a todos los otros campos de la práctica social, en particular al dominio político.

3. El debate en curso revela, entre otros hechos, tanto el *cuestionamiento* —aún cuando se intente recuperarla— de la modernidad, cuanto la presencia insuperable de la postmodernidad como nuevo horizonte de reflexión y de práctica de nuestro presente.

4. Uno de los rasgos salientes de este horizonte postmoderno se manifiesta en el cuestionamiento y las crisis que están experimentando las nociones de *saber, objeto de conocimiento, práctica significativa, intervención sobre lo real, transformación de lo social,* resultante de la puesta en duda de las categorías epistemológicas "modernas" de neutralidad, avaloratividad, universalidad, etc, que subtendían tales conceptos.

5. Correlativa de la situación anterior, la constelación de la postmodernidad hace cortocircuito con las nociones básicas de poder y de política *solidarias* de las nociones tradicionales de saber objetivo, universal, ahistórico, progresista, etc., barriendo en particular con la omnipresencia y hegemonía de la noción de representación (política) como organizadora central del pensamiento político (democrático).

6. Este doble cuestionamiento —político y epistemológico— de las nociones de representación, de reflejo social de lo político encarnado en actores políticos privilegiados, de formas de hegemonía de lo político, etc., debe ser sustituido por otras lecturas capaces de trascender las limitaciones de las categorías del conocimiento tradicional y de las formas de hacer política ligadas a los paradigmas políticos y epistemológicos convencionales.

---

1 Término acuñado por Gerard Holton (1983). Como complemento del análisis *contingente* de los hechos y de las teorías, Holton propone elaborar un análisis "*themático*" de la ciencia. Se trataría de examinar la dimensión de los presupuestos fundamentales, las nociones, los términos, los juicios metodológicos y las decisiones que no derivan, ni tampoco son reductibles, ya sea a la observación, ya sea al razonamiento analítico formal. La problemática de los *themata* no es privativa de la ciencia experimental moderna. Posee antecedentes ejemplificadores en la *Teogonía* de Hesíodo y en el *Génesis* bíblico. La continuidad que existe entre la cosmogonía milesia y la cosmología evolucionista actual es una continuidad "*themática*" y no de contenido o de método. Así como existe una ruptura paradigmática entre ambas perspectivas, existe una no menos fuerte *continuidad "themática"*. Prolongando la analogía sostenemos que la oposición/complementación entre las categorías de la modernidad y la postmodernidad es otra de estas alternancias meta-epistemológicas que exhiben continuidad o ruptura según se privilegie una lectura *themática* o paradigmática.

7. Para lograr lo primero conviene recurrir a una serie de ideas y de elementos provenientes de una re-conceptualización no-reduccionista y anti-teleológica del saber, encapsulada en ciertas transdisciplinas (teoría de la auto-organización, sistemas autónomos, etc); para lo segundo asistimos hoy a la revitalización democratizante de numerosos actores y sujetos sociales a-centrados y heterárquicos, cuyos rasgos distintivos nos cuesta mucho aprehender debido a la continuación en el uso de las categorías epistemológicas modernistas, pero cuyo elemento distintivo consiste en su *irreductibilidad* a las concepciones tradicionales de sujeto político.

8. Al tratar de reconceptualizar las relaciones entre saber y poder es necesario no reiterar los viejos errores que llevaron, ya sea a entronizar al vanguardismo, ya sea a idolatrar la práctica política de los sujetos privilegiados. Para no reeditar estas miopías deberemos repensar las *mediaciones* que existen entre los conceptos postmodernos y las practicas emergentes, en términos que no sean ni reduccionistas, ni instructivos, ni sedentarios, etcétera.

9. En esta dirección, evitando expresamente elaborar ningún esquema cerrado, nostalgia a la vez que límite insuperable de la modernidad,[2] conviene ensanchar las *fronteras de hibridación* del conocimiento, alineándolas junto a las nuevas prácticas sociales, trabajando intensamente en la conformación de una *teoría constructivista del conocimiento y de la acción* —algunos de cuyos rasgos se esbozan programáticamente en el presente trabajo.

10. Este recorrido se inscribe pues en un trabajo de pinzas que intenta, a la vez que "rescatar" momentos estelares de la modernidad y de la postmodernidad, hacer jugar a cada una de estas instancias una contra la otra, para —helicoidaimente— superarlas progresivamente.

11. A fin de concretar este ejercicio centraremos nuestro análisis en los avatares de la función del conocimiento como legitimadora de la acción, leída tanto desde la perspectiva modernista como desde la postmodernista. En particular, revisaremos algunas concepciones

---

2 El deseo de *totalización* es el más encomiable a la vez que el más aterrorizador de los "ídolos" de la modernidad. Encomiable porque: ¿quien puede oponerse hoy —especialmente en el mundo astillado y fragmentado en el que nos ha tocado vivir, a no darle algún sentido al vacío cósmico en el que estamos confinados? Atemorizador porque bajo la excusa de encontrar algún sentido se esconde un afán incontenible de que el mismo sea único, omnipotente, universalizador y evangelizante: "... todas las formas modernas de terrorismo institucional (desde la estatización o moralización fascista de la política hasta la ciencia de la historia marxista) han querido superar nuestra modernidad escindida mediante la voluntarista recuperación de una organización social orgánica e integradora. Suprema contradicción. Cuando no existen las condiciones objetivas para la voluntad de síntesis ella no puede expresarse sino por un acto de violencia sobre la realidad" (de Ventos, 1987, pág. 63).

acerca del rol jugado por el conocimiento racional como garante de la acción, sus metamorfosis en el pasaje a la postmodernidad y los *impasses* que su tematización ha encontrado en el propio pensamiento postmoderno hasta forzar la formulación de perspectivas post-postmodernistas.

2. CUESTIONES DE LA MODERNIDAD

Desde hace varias décadas,[3] las experiencias estéticas y las indagaciones conceptuales en Occidente están ensimismadas en el hueco abierto por el hipotético ocaso de la modernidad y el no menos nebuloso ingreso de vastos segmentos humanos a los espacios de la postmodernidad.

El derrumbe de los movimientos vanguardistas —especialmente en los campos del arte y de la literatura— y el reflejo de la crisis de las expectativas político-sociales en teorías y conceptos cada vez más pasotistas y desmovilizantes, constituyen dos momentos que dejan al descubierto una nueva inflexión en el proceso de desencantamiento de nuestra visión del mundo provocada por la secularización creciente de la vida social.

En países periféricos como el nuestro, salvo curiosas excepciones, estos tópicos no han merecido mayores consideraciones, aún cuando todas las “señales de la calle” remiten inevitablemente a ellos. Las ciencias sociales, en particular, se han visto afectadas poco y nada por estos cuestionamientos y en la región son incontables los investigadores que piensan, trabajan y escriben como si nuestro mundo fuera el mismo de hace 20, 50 o 100 años atrás, cuando la modernidad estaba en pleno “florecimiento” y el progreso al alcance de todos.

El agotamiento del valor transformador de lo estético, el aumento creciente e irreversible de la distancia que separa las utopías y las promesas varias de las vanguardias de las miserias materiales, la deshumanización creciente provocada por la asincronía que existe entre el desarrollo tecnológico y social y la satisfacción de las necesidades inmateriales, o el retorno de pensamientos y creencias supuestamente superadas para siempre —coronadas por los movimientos neoconservadores y neo-irracionalistas— son algunos de los testimonios del por

3 ¿Cuántas: dos, tres, cuatro? ¿Dónde hay que situar cronológicamente a la bisagra que separaría a la modernidad de la postmodernidad? ¿Es el debate actual tan sólo una versión reformista y esperpéntica de las discusiones entabladas por Lukacs en la década del 20 en contra del irracionalismo o por Adorno en la del 40 en contra de la racionalidad instrumental? Que no haya respuesta inequívoca a este molesto interrogante revela —entre tantos otros signos— cuán difícil es aprehender al objeto de análisis cuando el lugar desde el cual se pretende asirlo cruje bajo los pies de quienes lo formulan.

qué la cuestión del presunto agotamiento de la modernidad, así como el de su hipotética superación a manos de la postmodernidad, debe estar en la agenda de toda discusión preocupada acerca del futuro de la teoría social.

La cuestión de la modernidad tiene tal impacto y omnipresencia que no existe poro de la vida social capaz de escapar a su influjo. He aquí la urgencia de enfrentar decididamente sus principales interrogantes poniendo de manifiesto por qué para nosotros, *latinoamericanos*, es importante saldar nuestra deuda con lo aún vivo de la modernidad, así como la urgencia en cuanto a recoger de la postmodernidad aquello que esta nos ofrece como opción revigorizante y anti-totalizadora frente a los cierres y renuncias que aquélla supone.

Para nosotros, deudores de sistemas de pensamiento y de esquemas categoriales generados en el corazón de la modernidad, explorar en qué consiste esta "condición moderna" que los europeos y los norteamericanos creen estar viendo disolverse ante sus ojos, y que quizás en nuestra orillas no haya terminado nunca de emerger, más que como renovado testimonio de parasitismo ideológico, debe verse como lo que también es: un urgente desafío que debidamente cumplimentado puede permitir la elaboración de nuevas formas de pensar y practicar la hoy tan amenazada convivencia social.

Por ello, cuando la problemática de la modernidad/postmodernidad es pensada a la luz de las cuestiones y los problemas específicos de la periferia, pueden formularse finalmente interrogantes largamente silenciados tales como: ¿son los valores de la modernidad universales y trans-históricos?; ¿es posible reemplazar una racionalidad erosionada y cuestionada por la historia y el anti-etnocentrismo, sin caer en manos de una post-racionalidad no menos imperialista y ahistórica que la sustentada por los pensadores de la modernidad?; ¿es posible pasar por alto los marcos temporales y espaciales dentro de los cuales surge y se marchita la modernidad?; ¿no revela su agotamiento, también, un fracaso originado en su imposibilidad de reconocer las múltiples alteridades que se han resistido a su hegemonía castradora y destructora?

Engarzados con estos interrogantes figuran otros que también emergen no bien nuestra condición latinoamericana es releída desde el lugar en el que la polémica tiene lugar: ¿es posible imaginar el surgimiento de valores postmodernos irreductibles a los generados por la experiencia europea modernizante?; ¿estamos asistiendo a la proliferación de valores, actitudes y metamorfosis de la sensibilidad capaces de encontrar en nuevos movimientos, y en otros actores sociales distintos a los tradicionales, capaces de cumplimentar las demandas sociales frente a las cuales los agentes políticos tradicionales se yerguen impotentes y superados?

No es cuestión, obviamente, de renunciar maniqueístamente a las metáforas y a las herramientas generadas por el centro en su momento de esplendor. Es hora empero de re-trabajarlas y de re-articularlas a partir de las necesidades e intereses propios, locales, sectoriales.

En este ensayo nos moveremos fundamentalmente a nivel de las *conjeturas*, de las *relaciones* entre temas y problemas, y de las *dudas* acerca de los modos y formas en que conviene internarse en este pantanoso terreno. Estas prevenciones no alcanzan para que nos desentendamos de él, por cuanto creemos encontrar en sus fracturas, pliegues y medias tintas mucho de lo rico y vivo que debe ser explorado en el terreno del conocimiento de lo social[4] y que rara vez emerge fuera del contexto en el que esta problemática tiene lugar.

Centraremos nuestras "mostraciones" —porque aquí no hay nada que demostrar— en la posibilidad de construir *relaciones* entre algunas de las distintas fallas, quiebres y recortes que alimentan este pasaje a la postmodernidad.

2.1 DILEMAS Y ACECHANZAS DE LA MODERNIDAD

Uno de los dilemas más importantes de la modernidad consistió en su incapacidad, pese a sus buenas intenciones, de elaborar una crítica eficaz de la modernización burguesa. Tanto bajo su veta estetizante, cuanto en sus momentos más lúcidos de crítica teórica —pensamos en esas catedrales intelectuales que son las obras de Adorno, en las cuales con la excusa de salvar a la modernidad de sí misma, se le infligen las críticas más lapidarias imaginables— el pensamiento y la acción siempre llegaban tarde, ante una realidad que se metamorfoseaba constantemente, volviéndose evanescente tanto a las descripciones como a los anatemas.

Porque lo que anidaba en las propuestas más inquietantes del vanguardismo estético y filosófico era mucho más que un mero ludismo generalizado,[5] habida cuenta de que sus propuestas fueron un

---

4 Son cada vez más numerosos los trabajos en los cuales se dibujan en finos trazos, sazonados con cifras y otros elementos igualmente "rigurosos", algunos indicadores que permitirían caracterizar a nuestra época como al momento de *metamorfosis* del capitalismo avanzado, coetáneo de la *transición* a la postmodernidad (Jameson, 1987). Aún con las dudas que nos merecen dichos diagnósticos, coincidimos con ellos en el hecho de estar asistiendo a una ruptura epocal con la modernidad semejante —por su profundidad, alcances y dimensiones— tan sólo a la revolución neolítica y a la primera revolución industrial (Platt, 1977).

5 En el pensamiento *post-estructuralista* francés actual se ha dado una curiosa inversión, al haber convenido a la modernidad en un juego —que nunca fue. Por ello, cuando nos referimos al post-estructuralismo, quizá valga la pena dejar de hablar de postmoderno por completo y considerarla escritura de muchos de los postestructuralistas —llegando al paroxismo en un Barthes— como lo que también es: "(...) una

intento de obtener en otros campos lo que la política no había logrado producir en el suyo, la crisis de la modernidad es irreductible a una crisis de las tendencias unidas a la ideología de la modernización.

En la era del capitalismo tardío el agotamiento de la modernidad testimonia también, y sobre todo, una nueva crisis de la relación de la política con el conocimiento y la sociedad y, consiguientemente, conlleva tanto un *"no va más"* a la esperanza esteticista presente en el modernismo, cuanto un *"no va más"* a las distintas ortodoxias y convicciones que creían hallar en sujetos definidos, en prácticas prístinas, en ideales incuestionables, en pactos pre-existentes y en reglas constitutivas intocables a los puntos de partida desde los cuales finalmente podría edificarse un "(des)-orden" social[6] que mereciera el nombre de tal.

En términos políticos el rompimiento del triple dogma modernismo/modernidad/vanguardismo debe relacionarse con la emergencia de la problemática del otro que se ha afirmado en la esfera sociopolítica y en la cultural.

Tan habituados estamos a ver en lo no-occidental a lo pre-racional, ya se trate de productos intelectuales o de formas de gobierno, que tendemos muy rápidamente a *denegar* la constatación de que la "cultura moderna", y junto con ella todas sus creaciones —desde la idea de racionalidad hasta sus diversas formas de ejercer la política— fue siempre una cultura de *imperialismo* externo e interno al punto tal que la misma quizás encarne la *forma-pura* del totalitarismo.[7]

---

teoría del modernismo que logra liberarse de la carga de desilusión política posterior a 1963, convirtiendo esa bosta en *jouissance* estética" (Huyssens, 1987: xxxii).

6 Adrede hablamos de construcción del desorden y no del orden. La contradicción presente en el intento de construir un "des"-orden social liberador no es tal. Haciendo palanca en los principios de la teoría general de los sistemas auto-organizados —centrados en máximas tales como "orden a partir del ruido"— no cabe duda de que el desafío de *diseñar la autonomía* no implica endosar una paradoja pragmática del tipo "sé espontáneo". Sólo un pensamiento amarrado a los lastres más estériles de la modernización y el burocratismo puede instarnos a creer que las opciones válidas en el terreno social se agotan en la elección entre un orden cataláctico, encarnación de la libertad pero intrínsecamente injusto o en un orden justo planificable pero exento de toda creatividad. Remitimos a los numerosos trabajos de los teóricos de la autoorganización J. P. Dupuy (1982, 1985) para una ejemplificación de otras alternativas conceptuales que no naufragan necesariamente ni en el individualismo posesivo ni en el holismo retórico.

7 "(...) desde el principio Occidente fue imperialista. Intentó destruir al otro absorbiéndolo. Y lo ha hecho tan bien que en la actualidad sus valores dominantes se han convertido en los valores oficiales de la casi totalidad de las naciones existentes (...) Al mismo tiempo que intenta destruir al otro, Occidente intenta destruirse a sí mismo (...) exactamente por las mismas razones Occidente siente la necesidad de destruirse y de destruir al "otro". Por la misma razón, no se soporta y no soporta al otro. Y esa razón es que Occidente no sabe qué es. O, con mayor exactitud, que sabe que no es

No debe confundirse esta denuncia, empero, con su simple inversión. Son precisamente las imágenes invertidas que el espejo de sus experiencias en la periferia le devuelve a Occidente, las que mejor evidencian los límites de la modernización occidental a la vez que sugieren formas constructivas —y no meramente nihilistas o maniqueas— de "superarla".

Una de las resistencias mayores que las tendencias homogeneizantes y universalizantes de la cultura moderna han experimentado para su difusión, se verifica precisamente en la existencia de una *asincronicidad* —tanto temporal como espacial— entre el Centro y su Periferia.

La dura constatación de que en *ninguna* sociedad existen un tiempo y un espacio centrales, se redobla a nivel de la federación mundial de sociedades, en el hecho de que ya no existe un meridiano de Greenwich de la legitimidad política, ni un patrón oro de las formas de gobierno justas. *Eppur*... ¿no asistimos acaso a una unificación creciente de las costumbres, las modas, los modismos, los equivalentes generales, etc?

Lo importante no es tanto renegar facilistamente de la pérdida del hegemonismo modernista, así como de sus recetas teóricas y prácticas, cuanto seguir anhelando la unidad indispensable para el conocimiento y para la acción cooperativa, sin ceder al mismo tiempo a la tentación de creer que esta unidad existe como realidad sustantiva —en un pasado o futuro míticos— con la que basta identificarse.

La intemperie epistemológica y teórica en la que nos ha tocado vivir, se ve agravada por el desafío mayúsculo que consiste en tener que reconstruir un imaginario colectivo capaz de orientar la acción política y la lucha social en una época marcada por la confusión resultante de la crítica de la modernidad desde la condición postmoderna.

3. ¿DE QUÉ MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD ESTAMOS HABLANDO?

Hasta ahora lo hemos dicho en filigrana. Hemos cuestionado someramente al imperialismo modernizante de la razón soberana y de la política instrumental. También hemos dejado traslucir que estas críticas

---

nada (Delacampagne, 1983, pág. 229). Al hacer la crítica del etnocentrismo occidental conviene separar la coemergencia de la racionalidad crítica y del autogobierno de la sociedad por sí misma en la Grecia pre-socrática, de la *codificación* platonizante, cristiana y eurocéntrica de los principios de tolerancia y autogobierno *directos* defendidos por los griegos pre-clásicos (Castoriadis, 1987). Son estos *corsets* racionalistas, totalitarios y heterónomos los heredados por la mayor parte de los teóricos políticos y sociales de la modernidad. Existían otras vías abiertas, que nunca llegaron a explorarse.

tienen en algo, vago e indefinidamente llamado postmodernismo, a su *locus* privilegiado. Pero: ¿de qué estamos hablando exactamente? ¿A cuál de las varias postmodernidades que circulan en el mercado de las modas pasajeras nos estamos refiriendo? ¿Por qué recurrir a lo que ella sea para cavar la tumba de la modernidad? ¿Es pertinente recurrir a la cocina de la lucha epistemológica del Centro, para intentar armamos una identidad propia? ¿Y hasta qué punto acuñar nuestra experiencia periférica en términos de una oposición modernidad/postmodernidad no *devalúa* una vez más nuestras prácticas y experiencias resignificándolas en la terminología y problemática *logocéntrica* de la cual, junto con nuestro rechazo de la modernidad, queremos explícitamente precavernos?

En algo concordamos con nuestros mentores del Centro: el postmodernismo no es tanto una cuestión de estilo como una cuestión política y cultural en sentido amplio. Así como la invención de América testimonió, disfrazada bajo un supuesto mandato evangelizador, la voluntad de poderío en el enfrentamiento de las civilizaciones, lo que esta controversia supuestamente acotada al campo cultural encubre, es la cuestión política por excelencia: ¿desde dónde —y en nombre de qué principios, valores, mandantes, etc.— definir las nociones de realidad, verdad, legitimidad, proyecto político más acordes para resolver la crisis y el estancamiento que estamos padeciendo actualmente?

3.1 LA DIFÍCIL ARTICULACIÓN MODERNIDAD/POSTMODERNIDAD

La adhesión postmodernista no implica, ni mucho menos, tener una actitud simplista y rencorosa respecto del proyecto de la modernidad. Implica, eso sí, rechazar decididamente los presupuestos de la *antropología filosófica* subyacente en gran parte de los autores que en siglos anteriores, e incluso en el nuestro, han utilizado términos tales como transparencia, voluntad general, intereses del común, racionalidad compartida universal, etc. Tales tesis se asientan en una supuesta naturaleza humana “buena” que tiende a su fusión en un proyecto universal compartido.[8]

Nuestra perspectiva, por el contrario, es la óptica del *agon*, según la cual toda interacción social antes que sublimar consensualmente

---

8 Arquetípica en este sentido es la postura de John Stuart Mill. La continuación de esta tradición en las tesis de los teóricos de la democracia participativa plantea serios interrogantes acerca de cuáles pueden ser las motivaciones para el logro de un bienestar general compartido en una sociedad que carece de grandes relatos, basados a su vez en principios filosóficos axiales que los fundamentan. La *desteleologización* de la política iniciada por la izquierda, pero rematada por la crítica postmodernista, desnuda así, antes que un mero escepticismo, el horizonte de orfandad epistemológica en el cual no nos queda otra alternativa que vivir, y construir si todavía nos quedan fuerzas.

intereses, plantea irremediablemente la *confrontación* de voluntades de poderío. Esta toma de posición en favor de una concepción agonística en contra de una concepción consensualista de la interacción social no obedece a ninguna profesión de fe fundamentalista.

Salvo que nos remitamos a una "armonía pre-establecida" en algún fundamento trascendente, todo acuerdo social será antes el producto de la resignación —voluntaria o no— de nuestra autonomía que la puesta en consonancia, inevitable y armónica, de proyectos comunes pre-existentes.

El proyecto de la modernidad apostó en sus distintas variantes a concretar en instituciones sociales duraderas esta última alternativa. La diversidad, el desorden, la conflictividad eran vistas como trastornos pasajeros de un humor social igualador de largo alcance. Tanto la acentuación de las diferencias como el estallido de los acuerdos sociales pasajeros logrados en siglos anteriores —generalmente al costo de la exclusión de las grandes mayorías— revela la impracticabilidad de seguir manteniendo estos presupuestos a ultranza.[9]

Los trabajos de los constructivistas, al estilo de Maturana, Von Glassersfeld, Watzlawick, etc., muestran que no completar el proyecto de la modernidad no implica —*pace Habermas*— caer necesariamente en la irracionalidad o en la desesperación apocalípticas. Sólo una visión maniquea y fatalista de los avatares de la modernidad puede sostener que el postmodernismo vuelve *obsoleta* a la modernidad. Lo que sus críticas permiten, empero, es iluminar con luz nueva sus principales banderas, reapropiándose de sus consignas aún vivas pero re-ubicándolas y transformándolas, a su vez, dentro de otras constelaciones del saber y el hacer.

---

9 La fragmentación del ideal de racionalidad implica, correlativamente, el estallido del supuesto *monogenista* a nivel cultural según el cual existiría una humanidad que lograría su comunión en ese previsto sujeto universal. Así, sólo es posible plantear la existencia de invariantes transhistóricos, de prácticas universales, de racionalidades equivalentes entre culturas y momentos históricos harto distintos, siempre y cuando se crea en una unidad biológica fundamental pero que al mismo tiempo exige la existencia de una realidad objetiva. De este postulado a creer que las diferencias culturales sólo reflejan una manera distinta de tratar dicha realidad objetiva, no hay que dar sino un paso, y de este a sostener que la unidad cultural del hombre no puede realizarse sino a través del desarrollo de una cultura sin la cual los hombres fundan su conducta en el conocimiento objetivo no hay que practicar sino un corto saltito final: "(...) la creencia en el hecho de que este es el enfoque adecuado está presente, explícita o implícitamente, en todo enfrentamiento político o social moderno, y todos los sectores involucrados invocan el argumento de la objetividad para abonar sus posiciones por una parte, y su intolerancia respecto de otras así como de su ignorancia por el otro." (Maturana 1974, pág. 423).

3.2 HORIZONTE SOCIO-CULTURAL DE EMERGENCIA DEL POSTMODERNISMO

Como todo (anti)-movimiento que se precie el postmodernismo posee su propia y contradictoria genealogía. Entre sus antecedentes reconocidos figura la crítica literaria de las décadas del cincuenta y del sesenta, así como los trabajos experimentales realizados en los campos de la arquitectura, la danza, el teatro, la pintura, el cine y la música en la década del setenta.

No obstante el gran trabajo cultural que subyace a las distintas formulaciones del pensamiento postmoderno en tales momentos, no cabe duda de que su mayor impacto se produce a fines de la década pasada y mediados de la presente. Es durante este período que sus posturas asumen el grado de *beligerancia* que les conocemos hoy. Quizá no sea casual que esta combatividad se vea azuzada justo en el momento en que el presente se vuelve —al compás de la difusión de los neo-conservadurismos y del agigantamiento mundial de la crisis— un tiempo y un espacio *impensables*.[10]

A diferencia del premodernismo, el postmodernismo no implica como aquél nostalgia por formas de vida pretéritas. Por su parte el postmodernismo de los años ochenta difiere grandemente del que imperaba en la década del sesenta. En ésta la rebelión contra la modernidad surgía del *éxito* del modernismo y de su perversión en una modalidad afirmativa de la cultura. Hoy, por el contrario —y particularmente desde la óptica latinoamericana—, somos mucho más críticos del proyecto de la modernidad y estamos en condiciones de enrrostrarle mucho más sus *fracasos* que sus éxitos.

También es cierto que mucho de lo que vimos pasar ante nuestros ojos en estas dos décadas como crítica explícita o implícita de la modernidad no fue, en cambio, sino su prolongación y coronación. Esto no debe empero llevarnos a pensar que tantas experiencias (estéticas, teóricas, políticas, etc.) fueron todas afirmativas y acríticas. Es por ello que descartar al postmodernismo como síntoma de la cultura capitalista en su etapa de declinación es reduccionista, ahistórico y

---

10 Jameson muestra con gran agudeza cómo todas las prácticas teóricas, amén del arte, han sucumbido a la inestabilidad de lo "real": "(...) la producción cultural ha sido confinada dentro de la mente del sujeto monádico: ya no puede mirar directamente desde sus ojos al mundo real como referente sino que debe trazar, como en la cueva de Platón, las imágenes mentales del mundo en sus confinadas paredes. Si algún realismo queda todavía aquí, es el "realismo" que brota del *shock* provocado por el confinamiento y la toma de conciencia de que, fuera por las razones que fuere, parecemos condenados a buscar el pasado histórico a través de nuestras imágenes *pop* y de los estereotipos del pasado, pasado que permanece para siempre inalcanzable" (Jameson, 1987, pág. 118).

demasiado parecido al impiadoso y trasnochado ataque lukacsiano contra el modernismo (Huyssen 1987).

Como latinoamericanos podemos y debemos rescatar al postmodernismo de su reapropiación por parte del neo-conservadurismo. Para ello es necesario desembarazamos previamente de las lagañas epistemológicas que hemos heredado de la propia modernidad. Por un lado debemos resistirnos a todas las tentaciones premodernistas que tratan de combatir a la modernidad bajo las formas de la regresión.[11] Al mismo tiempo tenemos que cambiar drásticamente la forma de analizar la relación entre el progreso y la destrucción de las formas culturales tal como fuera realizado por el pensamiento de la izquierda en el alba de la cultura moderna.

3.3 VARIANTES DE LOS POSTMODERNISMOS[12]

La crisis de la modernidad está íntimamente ligada al agotamiento del mito faústico de la maleabilidad indefinida y del control total de la naturaleza y de la sociedad. Ser postmodernista es rechazar ese ideal faústico proclamando alguna forma de retorno a los postulados más reacios a su control: en particular a la reivindicación de la subjetividad.

En sus formas menos dogmáticas —que las tiene también— el advenimiento de la postmodernidad implica una auténtica mutación paradigmática que conlleva, entre otras consecuencias, el abandono de la presencia sorda del siglo XVIII en nuestro pensamiento.

Tal cuestionamiento de los postulados iluministas proviene principalmente del anoticiamiento de la *imposibilidad* que tiene la racionalidad discreta de cubrir exhaustivamente el espacio social. Esta situación se comprueba con la proliferación de los saberes especiales cuya eclosión:

---

11 Para un excelente —aunque controvertible en muchas de sus argumentaciones— inventario de estas formas véase Lipset, 1985.

12 El postmodernismo —haciendo honor a sus ideales de fragmentación y destotalización— no está hecho de una sola pieza. Jameson (1987) ha realizado un excelente inventario de sus variantes y diferenciaciones internas. La distancia que separa a un Lyotard de un Tafuri es igual o quizá más grande aún que la que separa al propio Lyotard de un Habermas. Ser pro-postmoderno no implica —vale aquí nuevamente el ejemplo de Lyotard— ser anti-moderno. La originalidad de este pensador consistió precisamente en sostener que algo llamado postmodernismo no continúa al modernismo clásico propiamente dicho como su producto de desecho más reciente, sino que lo precede y lo prepara, de modo que los postmodernistas contemporáneos que nos rodean pueden entenderse como la promesa del retorno y de la reinvención. Obviamente, la visión de un modernismo regenerado es inseparable de una fe profética en las posibilidades y promesas de una nueva sociedad. Es por ello que, aún cuando se sitúa en posiciones muy opuestas a las de Bell, Lyotard termina concordando con muchas de sus conclusiones.

> "... marca el punto de inflexión crepuscular de un paradigma enciclopedista. En lo que respecta a una noción de sociedad, marca una ruptura con la totalidad centrada de Hegel y su modelo de muñecas rusas, que lleva a concebir a la sociedad como un sinfín de 'esferas dentro de esferas'." (Arditi, 1986, pág. 12).

El pensamiento postmoderno cierra así una denuncia que viene arrastrándose desde hace casi un siglo: no existen lugares privilegiados *a priori*. Lo que en distintos campos y áreas viene repitiéndose incesantemente halla en el postmodernismo su culminación.

Las tesis del sujeto y de la historia, condensadas y potenciadas en una ideología del progreso indefinido de la humanidad (Campillo, 1986), naufragan así frente a las fragmentaciones de la totalidad y la proliferación de pensamientos anti-fundacionalistas, escasamente proclives a dejarse envolver por los grandes relatos.

Ser moderno remitió siempre a la creencia en una ciencia que se *auto-legitimaba* a través de un metadiscurso basado en un gran relato. Hoy estos grandes relatos se disuelven ante, nuestros ojos sin prisa pero también sin pausa.[13]

Las distintas variantes de la constelación moderno/postmoderno oscilan entre:

1. Los ataques antimodemos y pro-postmodernos de los miembros del grupo *Tel Quel* y de un Derrida a la metafísica de la representación, pasando por la celebración de un Ihab Hassan de la tecnología informacional, por las distintas posturas que defienden las tesis políticas de la sociedad postindustrial incluyendo las diatribas de un Tom Wolfe en contra de la modernidad.
2. En el otro extremo (anti-postmodernos/pro-modernos) se encuentran quienes pretenden desacreditar la impostura e irresponsabilidad de lo postmoderno por medio de la reafirmación

13 El combate que la postmodernidad ha entablado contra la presencia de la *episteme* clásica en el pensamiento contemporáneo está ligado, pues, a la deconstrucción de las proyecciones que ese rol garante de la ciencia juega en nuestra imaginación cognitiva y práctica. Criticar a la modernidad implica así criticar simultáneamente: 1) una concepción de la sociedad como un todo funcional, al cual corresponde una idea del conocimiento como performatividad (presente desde Hobbes a Luhmann); 2) una visión de la sociedad como dividida en dos, como totalidad bifurcada necesitada de una reunificación para lo cual haría falta una operación cognitiva crítica (encarnada en la obra actual de un Habermas). Condescendiente, el comentario realizado por Lyotard de la obra de Habermas no es menos lapidario: "(...) se trata de una buena causa pero el argumento no lo es tanto. El consenso se ha vuelto un valor obsoleto y sospechoso. Debemos llegar a una idea de la justicia que no esté ligada al consenso" (Lyotard, 1980).

del impulso auténtico de una tradición modernista hipotetizada como viva y vital. Figuran en este cuadrante los sostenedores de la contrarrevolución cultural conservadora (Hilton Kramer), pero también la reivindicación de la inconclusión de la modernidad a cargo del ya mencionado Habermas.

3. Otro lugar estratégico es ocupado por quienes se profesan al mismo tiempo pro-postmodernos/promodernos. La postura descollante en este caso es la del mismo Jean Francois Lyotard quien dice reafirmar al auténtico modernismo:

    > algo llamado postmodernismo no continúa al modernismo clásico propiamente dicho como su producto de desecho más reciente, sino que lo *precede* y lo prepara, de modo que los postmodernistas contemporáneos que nos rodean pueden entenderse como la promesa del retorno y de la reinvención (Benhabib, 1984).

4. En el último cuadrante se ubican quienes —en el extremo del nihilismo— se postulan anti-modernos y anti-postmodernos a la vez. Los que aquí anidan no nos interpelan desde la seguridad de una nueva cultura postmodernista afirmativa, sino que perciben incluso a esta misma como una degeneración de los impulsos del modernismo estigmatizado (ej: Manfredo Tafurí).

Más importante que discutir la legitimidad y/o utilidad de estas u otras taxonomías semejantes, es intentar responder a una pregunta ineludible en toda discusión de la postmodernidad: ¿va el postmodernismo *más allá* de las críticas modernistas al sujeto? ¿La modernización capitalista misma no ha fragmentado y disuelto la subjetividad y el autor burgueses, de modo tal que atacar estas nociones se vuelve un movimiento quijotesco? Cuando ciertas variantes del postmodernismo niegan por completo al sujeto, ¿no están simultáneamente boicoteando la posibilidad de desafiar una ideología del sujeto (masculino, occidental, blanco, etc.) impidiendo el desarrollo de nociones diferentes y alternativas de subjetividad?

¿Hasta qué punto es viable el proyecto lyotardiano (o el de otros postmodernos) de formular los lineamientos de una *episteme* postmoderna, más allá del dualismo supuesto por las opciones funcionalista y crítica, más allá de la razón instrumental y crítica? Para terminar de redondear nuestras dudas: ¿qué opciones epistemológicas (¿y cuáles concomitantes políticos?) quedan abiertos (o cerrados) con el rechazo de la *episteme* clásica de la representación?

Contestar estas preguntas implica un gran trabajo teórico, actualmente en curso de realización. Nosotros acotaremos nuestro diag-

nóstico acerca de las ventajas relativas de los distintos cuadrantes, analizando en particular el rol jugado por la ciencia dentro de esas constelaciones. Para ello habrá que justificar por qué motivo tomar como indicador del sentido del debate a esta práctica humana y por qué razones cabe afirmar que las mismas *metamorfosis* que está actualmente experimentando la ciencia son un *locus* privilegiado desde el cual releer el debate de modernidad/postmodernidad (Prigogine & Stenghers, 1983).

4. EL RETORNO DE LAS SINGULARIDADES

El reacomodamiento epistemológico evidenciado en los autores postmodernos, *solidario* de la re-estructuración del imaginario social, implica hasta un punto nada trivial una abierta *ruptura* con las creencias tenidas durante mucho tiempo por indubitables, según las cuales un orden social justo sería aquél impuesto por las mayorías oprimidas lideradas por vanguardias esclarecidas que con su accionar no sólo estarían remediando desequilibrios e iniquidades ancestrales sino que en su mismo accionar estarían haciendo triunfar la verdad.

Así como Lenin en un rapto de optimismo creyó que el socialismo podía reducirse a la combinación de los Soviets + la Electricidad, varias generaciones de intelectuales quisieron creer que la liberación social y la generación de una teoría social y política justa podía y debía reducirse a la puesta en conjunción de la propiedad colectiva de los medios de producción con una socialización del conocimiento capaz de maximizar su potencialidad creativa una vez que el mismo fuera puesto al servicio de las mayorías.

Ambas presunciones pretendían objetivar criterios racionales de eficiencia y organización, poniendo remedio a los males provocados por la ignorancia y la mala fe. Tanto en un caso como en el otro, la ciencia, el saber productivo verdadero, el organizador racional de la producción figuraba como *arquitrabe* universalizador y homogeneizante de puntos de vista discordantes, de proyectos fragmentarios, de intereses sociales contrapuestos, de ignorancias y desavenencias.

4.1 CUESTIONANDO LA ORGANIZACIÓN MODERNISTA DE LA PERCEPCIÓN

Aunque resulta difícil situar en una actividad, práctica o sector social en particular a la *encarnación* misma de esa racionalidad modernizante, quizá puede intentarse tal identificación a través de la ecuación ciencia = modernización. Esta igualación entre ciencia y modernidad es particularmente convincente cuando se examina crítica y detalladamente el proyecto de la modernidad. Desde este ángulo, el examen y la crítica de la ciencia figuran como un capítulo obligado del examen de los objetivos y límites encarnados en el proyecto moderno.

La creciente racionalización de la vida moderna —como lo demostró eximia y desesperanzadamente Max Weber— está signada por la *colonización* creciente de todos los espacios de la cotidianeidad por la presencia avasalladora de la ciencia y la tecnología.[14] Convertida en una organizador perceptivo y productivo, el espacio/tiempo de la modernidad parecía destinado a sucumbir a los influjos modernizantes de la ciencia.

El bienestar material creciente, la masificación del consumo, la hedonización de las necesidades, los usos reguladores de la guerra, etc., se iban entrelazando en forma subterránea —lo que no excluyó fases graves de conflictos— dando forma a un mundo progresivamente "gobernable" en el cual, a fuer de ser imposible eliminar ontológicamente la alienación,[15] era al menos pensable pretender relegada al desván de los falsos problemas.

Las *crisis* —epitomizadas en el derrumbe del proyecto moderno— deshicieron las seguridades tan laboriosamente conquistadas. Las mismas no sólo revelaron la precariedad de la organización material del mundo capitalista, sino también, y muy especialmente, la endeblez que se escondía detrás de las pretenciosas afirmaciones vociferadas por una ciencia positivista, que se auto-proclamaba omnipotente, objetiva y definitiva.

Paralelamente a las múltiples dudas que socavarían todos los rincones de la práctica, desde hace varias décadas, experiencias de lo más variadas erosionarían progresiva e implacablemente a su vez las nociones epistemológicas más preciadas heredadas del siglo pasado

---

14 Está totalmente fuera de lugar aquí intentar *deslindar* con precisión los terrenos específicos ocupados por la ciencia y la tecnología respectivamente en este proceso de homogeneización. Lo mismo cabe decir acerca de la periodización o refinamientos que ambas prácticas han experimentado desde la antigüedad y que ha llevado muchas veces a tratar de autonomizar a una tecnología instrumental y neutra de una ciencia mucho más proclive que aquélla a la anexión ideológica.

15 El psicoanálisis contribuyó decisivamente a conceptualizar a la alienación como un rasgo constitutivo de nuestra identidad personal antes que como el resultado de vivir dentro del marco de la explotación impuesta por el sistema capitalista. La imposibilidad de representarse la propia muerte, la falta inextinguible que hace imposible que jamás coincidan el deseo y su objeto son —al decir del psicoanálisis— constituyentes últimos de nuestro psiquismo, antes que vicisitudes del destino social ligados al modo de producción capitalista. Hasta qué punto estas tesis hacen imposible —o por lo menos vuelven menos deseable— la revolución es algo que puede discutirse hasta el hartazgo. No hay duda de que Freud es un pensador burgués como el que más, pudiendo encarnar quizá los limites de su individualismo. *Eppur*... su diagnóstico acerca del malestar de la civilización —despojado del reduccionismo psicológico que a veces malogra sus más carteras intuiciones debe ser debidamente sopesado si queremos plantearnos una práctica política equidistante del utopismo y del posibilismo.

—del proyecto científico moderno— entre las cuales descollanan las de objetividad, neutralidad avalorativa, causalidad lineal, verdad transhistórica, etcétera.

Si aquí importa echar alguna luz sobre la crisis epistemológica, es porque la puesta en cuestión de estas categorías basales del pensamiento científico y de la epistemología modernas es *indisociable* de la crisis del proyecto de la modernidad. Aunque la cadena de mediaciones a recorrer sea sumamente larga e intrincada, no cabe duda de que gran parte de lo más rico que podemos encontrar en la crítica que la postmodernidad le hace a la modernidad está ligada tanto al cuestionamiento de sus proyectos políticos y sociales cuanto a los supuestos epistemológicos e ideológicos a los que éstos estaban implacablemente unidos.[16]

4.2 CRISIS POR DOQUIER

Este cuestionamiento comenzó a evidenciarse en la física de principios de siglo cuando los esquemas racionales, abstractos, rígidos y anti-relacionales heredados del newtonianisrno fueron corroídos sucesivamente por las revoluciones relativista primero y por la cuántica poco después. Hasta ese entonces, todo evento físico individual debía subordinarse a las representaciones abstractas del espacio y el tiempo, elementos constitutivos del sensorio divino mediante los cuales el Señor-Amo *disciplinaba* la totalidad del universo según su propio designio finalista.

Se trataba de un orden conceptual, es cierto, pero este orden abstracto se transmutaba en las estructuras ontológicas más duras y persistentes que podamos imaginar. La razón clásica se convertía de este modo, dos veces en natural y absoluta:

> .. Puesto que ella vale en si y por sí, sin referencia a nada externo, disciplinando todos los fenómenos sin ser, a su vez, modificada por ellos; porque expresa la legalidad natural del pensamiento y, al mismo tiempo, la legalidad intrínseca a la naturaleza y al universo (Gargani, 1983, pág. 10)

El principal motivo por el cual la racionalidad clásica asumió esta fisonomía autoritaria y monopólica, poco tenía que ver con la verdad y mucho sí, en cambio, con una violenta aspiración a crear un orden

16 Para un examen de algunas variantes del pensamiento moderno en los cuales están abiertamente esbozadas las conexiones existentes entre los proyectos políticos y la epistemología subyacente al proyecto de la modernidad consultar el núm. 12 de *Crítica & Utopía*. Son todavía escasos los trabajos en los que se pongan de manifiesto las conexiones equivalentes entre el proyecto político de la postmodernidad y sus respectivos supuestos epistemológicas; ejemplos: Benhabib, 1984; Arditi, 1986).

absoluto y definitivo de seguridad. Esta estrategia pro-seguridad configuró a la racionalidad humana como una naturaleza tanto bajo la forma de leyes naturales del pensamiento, cuanto como estructura objetiva del mundo.

Se logró así *fragmentar* en mil pedazos la experiencia humana generándose una serie de oposiciones y dicotomías entre las distintas partes de un sistema único. Nacieron de este modo todas las célebres *biparticiones* que tanta presencia tendrían en la modernidad: pensamiento/mundo externo; mente/lenguaje; espacio/masa, entendidas como divisiones de lo real, cuando no son sino el producto de nuestra capacidad de producir distinciones (Von Foerster, 1986).

Uno de los principales corolarios de este proyecto epistemológico hegemónico fue la tendencia a obligar a que toda cognición particular adquiriera su legitimidad a partir de su contribución al "sistema de la ciencia". Para saber algo —sostenía el apotegma clásico hoy bajo el ataque de la crítica postmodernista— hay que saberlo todo.

Donde esta máxima adquiría fuerza de ley era precisamente en aquellas áreas que servían de sostén a todo el proyecto de la ciencia moderna: especialmente la lógica y la matemática. Así, el "principio de completud" de Frege, exigiría que el área de un concepto fuese rigurosamente delimitada, a través de definiciones estrictas que alojaran sin excepción a los objetos matemáticos dentro de categorías disjuntas.

Paralelamente, Georg Cantor otorgaría a los números naturales una realidad y una legalidad más poderosa que la de los mismísimos objetos físicos con la sorprendente consecuencia de que el conjunto de los números enteros debería existir como una totalidad infinita actual. Aliado al programa logicista, Dedekind definiría el álgebra, el análisis y la aritmética como partes de la lógica obedientes a las puras leyes del pensamiento.

Todos esos desarrollos convergerían en el *realismo lógico* de un Frege y un Russell, quienes no tendrían empacho alguno en sostener que el matemático crea la teoría matemática en tan escasa medida como el geógrafo crea los mares. Ya se trate de las proposiciones que se vuelven indistinguibles del mobiliario en un Moore, o de la subsistencia objetiva de las constantes lógicas, las clases y las funciones proposicionales en el primer Russell, en esta *apoteosis realista* de principios del siglo XX, asistimos a una acendrada difusión de la idea de que la conducta intelectual no debe hacer sino explicitar un orden preconstituido en algún "*topos ouranos*", y de que el lugar privilegiado donde ejercer esta actitud contemplativa es el dominio de la matemática.

Para ser trazada, la línea recta debía de algún modo ya estar trazada. Haber *encarnado* los instrumentos cognitivos, lingüísticos, lógicos

y matemáticos en un dominio de cosas, sustancias y procesos: he aquí resumido de un plumazo el "drama religioso" del pensamiento moderno. Sus principales mentores serían los predicadores de una verdad que traduce en proposiciones un mundo en el cual todo está lógicamente decidido y nada, o casi nada, es dejado a los procesos constructivos del saber. Lo que hacía agua en el casco de las matemáticas, terminaría de hundir el barco de los fundamentos en el campo de la física...

A principios del siglo XX, la teoría de la relatividad pondría en crisis el modelo clásico de la racionalidad científica al definir las nociones de tiempo, espacio, velocidad, longitud, *en relación* con los sistemas físicos locales de referencia: Las representaciones relativistas de las propiedades mecánicas de los cuerpos en relación con los sistemas de referencia refutaron el esquema clásico de la simultaneidad universal de los eventos definidos respecto de un sistema de referencia absoluto y privilegiado.

La teoría relativista fijaría así una nueva forma de racionalidad, definiendo toda noción dentro de *una red de relaciones físicas* y no —como en la física clásica— sobre la base de una meta-norma lógica. Desde el punto de vista filosófico, la teoría relativista privaría al espacio de la física clásica de su carácter divino.

A través de estas sucesivas acotaciones, al proliferar los contraejemplos que desdecían verdades inmutables y eternas, con el implacable acoso al determinismo, el *acontecimiento* indeterminado y *singular* haría su reaparición como uno de los organizadores centrales del saber.

4.3 DE LA RELATIVIDAD COGNITIVA A LA ÉTICA Y VICEVERSA

Atraída por esta aspiración por la incompletitud que corroe el proyecto de la modernidad desde dentro, solidario a su vez con un retorno de la subjetividad, (Guinzburg, 1983), la crisis de la representación conlleva un duro cuestionamiento de toda teoría de la política basada en el realismo metafísico. Y si lo primero es difícil de digerir, esto último tiene consecuencias prácticas que muchos postmodernistas difícilmente se atreverían a seguir hasta el final.

La filosofía moderna comenzó su tarea con la pérdida del mundo. La epistemología clásica —desde Descartes a Hume, de Locke a Kant— tuvo por tarea intentar *correlacionar* el orden de las representaciones en la conciencia con el orden de las representaciones fuera del yo. Empiristas y racionalistas coincidían en que la tarea del conocimiento —más allá de sus orígenes— consistía en crear una representación adecuada del mundo. La Mente no funcionaba sino como *espejo de la naturaleza* (Rorty, 1983).

La crítica al representacionalismo a lo largo de todo el siglo XIX no fue sino una crítica ya sea al sujeto epistémico moderno (del idealismo moderno, pasando por Marx, Freud, Horkheimer y Habermas) ya sea al objeto epistémico moderno (Nietzsche, Heidegger, Adorno, Horkheimer).

La ciencia moderna manifestó el triunfo del dualismo platonizante según el cual el *concepto* —que constituye la unidad del pensamiento en Occidente— impone la homogeneidad y la identidad sobre lo heterogéneo.

El cambio de inflexión sufrido por la filosofía a principios del siglo XX —que pasa de ser teoría del ser para convertirse en teoría del signo— llevaría a efectuar una virulenta crítica del signo moderno (ejemplificada en particular por las obras de Saussure, Peirce, Frege, Wittgenstein).[17]

La postmodernidad filosófica está estrechamente ligada al post-representacionalismo, momento preciso en el cual el paradigma de la conciencia es reemplazado por el paradigma del lenguaje. Así, el énfasis deja de ponerse en el sujeto epistémico y en los contenidos privados de la conciencia, pasando el interés a las actividades significativas públicas desplegadas por los agregados de individuos.

¿Cuáles son las *consecuencias políticas* de este desplazamiento? ¿Cuán cierto es que la destrucción de la *episteme* de la representación sólo deja abierta la opción de reconocer la irreconciliabilidad e inconmensurabilidad de los juegos del lenguaje y la aceptación de la validez de criterios estrictamente locales (agonística del lenguaje)? De ser así, como pretenden los postmodernistas, hablar se convierte en hablar en el sentido de jugar, y los actos de habla caen dentro del dominio de esta agonística generalizada que se caracteriza por un *politeísmo* de los valores, en el cual la política de la justicia meta-consensual queda acotada a los designios de un contrato temporario y temporal.

No hace falta internarse en los meandros de la discusión epistemológica y filosófica reciente para sacar las fáciles conclusiones que se desprenden de este *desencantamiento* de la teoría científica clásica. Más interesante que dar ese paso es constatar la íntima *solidaridad* que existe entre tales auto-cuestionamientos y las crisis sociales, políticas y económicas que acompañaron al desencanto intra-científico.[18]

---

17 Autores tan incompatibles en otros aspectos coinciden, empero, en la necesidad de eliminar los lenguajes privados: “la unidad de referencia no es la palabra sino la proposición” (Frege); “el significado sólo puede entenderse analizando los múltiples contextos de su uso” (Wittgenstein).

18 Sin entrar en los detalles de la causalidad circular que está a la obra en estos procesos queda claro que en esta megacrisis los efectos y las causas se encadenan entre

Lo cierto es que la mutación paradigmática anidada en el corazón de la ciencia moderna tendría consecuencias de largo alcance para el destino del proyecto de la modernidad. La *des-absolutización* de las categorías epistemológicas implicaría, al mismo tiempo, un retorno de la historia, de la imprevisibilidad, del indeterminismo, de la subjetividad, etc., en su doble dimensión, tanto de objetos de análisis, como de enfoques tendientes a re-conceptualizar la estopa de la cual la realidad está construida.

El abandono de las categorías absolutas, a la vez que reveló la imposibilidad de la racionalidad discreta de cubrir exhaustivamente el espacio social, implicó romper con la presencia sorda del siglo XVIII en nuestro pensamiento.

Si por un lado esta comprobación habría de ser sistemáticamente ignorada en buena parte del desarrollo de las ciencias sociales contemporáneas,[19] por el otro, la misma marcaba el fin de un proyecto de totalización teórica que a la vez conllevaba un deseo de unificación práctica.

Como resultado de estos desajustes, *a-sincronicidades*, desfases, incompletitudes, etc., asistiríamos a una eclosión de los saberes especiales pero, al mismo tiempo, a intentos cada vez más desesperados de producir *síntesis unificadoras* finales.[20]

---

sí en una cadena sin fin. Obviamente las rupturas epistemológicas presupuestas por la teoría cuántica no son reductibles al colapso de la república de Weimar. *Eppur*... había algo más que un *Zeitgeist* presidiendo las mutaciones sociales, políticas, culturales y epistemológicas que vieron co-emerger ambos fenómenos. Para un análisis de estas mediaciones consultar el importante trabajo de Paul Forman (1984).

19 Rara vez la teoría política y social habría de tomar conciencia de las consecuencias prácticas a que tal situación de incompletitud —Gödel mediante— habría de conducir. La mayoría de los trabajos "serios" realizados en las ciencias sociales bajo la égida del *naturalismo* no podían —so pena de auto-disolverse— sino ignorar este auto-cuestionamiento. Curiosamente la perspectiva anti-naturalista —encarnada en particular en la fenomenología, el análisis lingüístico y la teoría crítica de la sociedad (véase Bernstein, 1982)— también ignoraría simétricamente la disolución del ideal de cientificidad positivista. De este modo —yendo a contrapelo de una actitud crítica presente en el interior de las propias ciencias duras— la "renovación" de la ciencia social habría de naufragar sistemáticamente al quedar anclada a una construcción de las ciencias sociales basada sobre un ideal inexistente. Para un examen de las consecuencias paralizantes de esa ignorancia en la construcción de objetos de conocimiento concretos, consultar nuestro trabajo "Estado, Poder y Dominación. Programas de investigación en conflicto" (Informe Final de Beca de Formación Superior del CONICET, Marzo 1987) en el cual se analiza la infructuosidad de las lecturas poulantziana y legendriana del Estado, en cuanto a establecer un programa electivo de conocimiento, de resultas de su pertenencia a los paradigmas naturalista y anti-naturalista respectivamente.

20 En un trabajo valioso aunque escasamente conocido, Popper (1970) sostiene la utilidad heurística del reduccionismo científico no obstante su necesario fracaso. El

La crisis de la ciencia dio por tierra con el último baluarte de la seguridad. Ya no quedaban lugares privilegiados *a priori* a partir de los cuales re-construir el mundo. El intento carnapiano o russelliano de situar ese origen incuestionable en la lógica, en los enunciados observacionales puros, en los *qualias* de la sensibilidad, no sufrirían mayor fortuna que los experimentados en los siglos anteriores por las formas de la intuición o en las categorías del entendimiento.

Más importante que seguir recitando la letanía de las consecuencias teóricas a las que nos expone la fragmentación de la totalidad y la revelación del carácter infundado de lo que hasta ayer creíamos certezas insocavables, importa recordar que la auto-disolución del ideal de la razón tiene consecuencias prácticas de largo alcance.

Habermas lo percibió claramente al optar por una versión aggiornada de un *fundamentalismo no trascendental* rechazando de paso todo relativismo. Otro tanto hizo Piaget al postular la existencia de un sujeto epistémico[21] desembarazado del apriorismo kantiano. En ambos casos lo que estaba en juego no era tan sólo una cuestión epistemológica cuanto una cuestión política de suma trascendencia.

El problema no radica en que el saber no tenga fundamentos, sino en que en un mundo en el cual es imposible justificar racionalmente el conocimiento, toda conducta (política) es aparentemente posible. Y si lo primero puede ser meramente ansiógeno, lo segundo es decididamente traumatizante, y abre las puertas a la condonación de las experiencias más desgarradoras e irracionales que podamos imaginar —a riesgo de quedarnos siempre cortos— como el siglo XX no se cansa de ilustrar, de Auschwitz a Hiroshima, de Camboya a la Argentina.

Lo curioso del caso es, empero, que con excepción de los autores

---

éxito del reduccionismo está dado precisamente por su fracaso, sostiene Popper, lo que se revela en su capacidad de discriminación a través del método de conjeturas y refutaciones. Actualmente la nostalgia por la unificación se manifiesta de distintos modos. Desde la formulación de una “teoría unificada de las cuatro fuerzas” hasta el intento de hacer converger a la física con el Tao, son múltiples los esfuerzos por retomar al ideal apolíneo de la ciencia (física) clásica. Tales intentos son la contrapartida pendular de la fragmentación postmodernista. Ambas tendencias contradictorias se revelan, a su vez, en una lectura superadora como aspectos complementarios de las descripciones (véase nota 1).

21 No hay duda de que el fantasma de Kant horada el horizonte del debate modernidad/postmodernidad. Quizá debamos alegrarnos que su presencia —y no la de Hegel— oriente gran parte de las críticas postmodernistas a la modernidad (Rupert de Ventós, 1987). Es que en respuesta al apotegma hegeliano de que “el todo es lo verdadero”, Kant retrucará una y otra vez con la idea de que “el todo es lo falso” evitando de este modo deseos de totalización que siempre han contribuido a aumentar la intolerancia y el aniquilamiento —bajo el pretexto de la superación enriquecedora— de lo diferente.

más radicalmente anti-modernos (Tafuri por ejemplo), quienes quieren hacer compromisos "superadores" entre la modernidad y la post-modernidad —como es el caso de Lyotard— terminan sucumbiendo una vez más al fetichismo cientificista. Veamos a continuación la forma que toma este parasitismo paradigmático.

4.4 LA POST-FILOSOFÍA COMO GARANTE DE LA POST-RACIONALIDAD

Encaramado en construcciones tan distintas como la meta-matemática gödeliana, la mecánica cuántica y la teoría de las catástrofes, Lyotard supone que la pragmática del conocimiento científico postmoderno puede ser totalmente disociada de la performatividad o de los criterios instrumentales.

La versión que da Lyotard de la ciencia moderna ve a la misma como capaz de teorizar su propia evolución como discontinua, catastrófica, no-rectificable y paradojal. Así lo que estaría cambiando es el significado de la palabra conocimiento, expresando al mismo tiempo cómo ese cambio puede tener lugar.

Aunque las cosas fueran estrictamente así, ello no anularía la *problematicidad* del privilegio epistemológico que cabe atribuir a la matemática y a las ciencias naturales. El hecho de que la ciencia natural postmoderna opere con una epistemología discontinuista de las inestabilidades nada dice acerca de su rol social. Antes que pretender extrapolar reduccionistamente las ventajas de pensar lo social en términos de discontinuidades no-intencionales cabe preguntarse: ¿qué relación existe entre el anti-modelo de la pragmática de la ciencia y la sociedad?

La forma de contestar la pregunta por parte de Lyotard es incoherente. Por un lado acepta, que la pragmática social y la científica son de muy diversa naturaleza, complejidad y estilo. Por el otro sostiene que la ciencia postmoderna posee un estilo que bordea en ocasiones lo narrativo.[22]

Lamentablemente para Lyotard lo narrativo no complementa sino que a menudo *compite* con lo científico. El conocimiento narrativo —según Lyotard— no prioriza la cuestión de su propia legitimidad, ya que se agota en la pragmática de su propia transmisión sin recurrir ni a la argumentación ni a la prueba.

---

22 Una fascinante demostración de la convergencia entre el estilo narrativo y el científico puede encontrarse en distintos intentos de dar *status* cognitivo al método abductivo o adivinatorio. Ya sea tematizando sus aspectos genealógicos (Guinzburg, 1983), ya sea mostrando la importancia de la casuística en términos de narrativa (Sacks, 1987), ya sea sistematizando las analogías entre lo detectivesco y lo pre-lógico (Sebeok & Sebeok. 1987) son cada vez más numerosos los trabajos que pretenden borrar las fronteras antaño consideradas infranqueables entre la lógica del descubrimiento y la lógica de la justificación.

Sucede que para Lyotard —al igual que para Wittgenstein— la filosofía debe dejar las cosas como son. Es cierto que nos insta a no dejarnos deprimir por la pérdida de un mundo de narraciones y de significados ocultos y nos convida a deleitarnos ante la diversidad botánica y zoológica de formas expresivas en incesante expansión.

No lo es menos que al despreocuparse de las líneas genéticas que llevan de un tipo de discurso al otro (del narrativo al científico y viceversa) dejamos de plantearnos las relaciones que existen entre distintas descripciones del mundo y nos condenamos a contemplar pasivamente el mundo maravilloso de los fractales, las discontinuidades y aleatoriedades, resignados a no poder transformarlo.

Pero esta resignación lúcida no es producto de una elección argumentativa entre distintos tipos de lecturas, sino que es la resultante inevitable de una pre-selección que apuesta todo en favor del poder de lectura de la ciencia y condena al anonimato y a la impotencia a los otros saberes narrativos. En nombre de una ciencia de las inestabilidades, Lyotard restablece la hegemonía de la ciencia, se maravilla ante la existencia de un supuesto pluralismo cognitivo, para terminar convirtiendo una vez más a una modalidad del saber, en la vara de la legitimidad de todo conocimiento posible.

Lo que está en juego en la reapropiación que hace Lyotard —en contra de Habermas— de algunas categorías de la modernidad es la elección de la descripción más adecuada para dar cuenta de lo real. La disputa pasa por concepciones antagónicas acerca del rol del lenguaje. ¿Qué es éste finalmente? ¿Un medio cognitivo a través del cual se generan las normas de coordinación de la acción, los patrones de interpretación de las culturas y los marcos para la exploración de nuestras necesidades y deseos o un medio evocativo en el cual la validez y la fuerza, el conocimiento racional y la manipulación de la opinión ya no pueden distinguirse?

Habermas critica a los franceses porque éstos quieren abandonar la elección entre verdadero y falso consenso (validez y poder) a fin de no tener que recurrir a una meta-narrativa para dar cuenta de la verdad o de la validez. Si abandonamos la idea de mejor argumento —sostiene Habermas— tendremos que contentarnos con un tipo de crítica social que es sólo dependiente del contexto. La contra-respuesta de Lyotard es que Habermas no entiende a la ciencia moderna.

Un breve recorrido por los argumentos de Lyotard nos ha mostrado que probablemente tanto Habermas como él mismo tengan una visión muy mutilante y super-ideologizada de la función de la ciencia moderna.

5. DE LA SOCIEDAD MODERNA A LO SOCIAL/POLÍTICO POSTMODERNO

5.1 EL REBALSE DE LO SOCIAL

A menos que decidamos desenclavarnos definitivamente de la tutela cientificista (moderna o postmoderna, valga la indefinición) nos resultará imposible generar una nueva teoría (y práctica) de lo social. Efectivamente[23] el postmodernismo pone incuestionablemente de manifiesto que el movimiento social ya no posee valor hermenéutico.

Así como cada vez estamos menos dispuestos a creer que existen actores sociales privilegiados o totalidades organizadas en torno de ejes inequívocos, tampoco creemos en la existencia de categorías de análisis definitivas y estratégicas a partir de las cuales es posible *producir en la teoría* la unidad que no existe en la realidad.

La crisis de los fundamentos en las ciencias —más allá de sus indebidos reapropiamientos a manos de Lyotard (véase *supra* 4.4) puso de manifiesto que no existen niveles fundantes que revelen la identidad del conjunto de la naturaleza. Lo que los postmodernistas realizan, entre otras tareas, es *generalizar* esta comprobación/construcción, incrustándola en el terreno de lo social.

Así, con distintos matices, y a través de diversas argumentaciones, surge a partir de muchos de los escritos postmodernistas, la confirmación de que los movimientos sociales *no* universalizan demandas, de que la sociedad no es una unidad con cohesión e identidad clara y unívoca, de que existe una separación creciente y un desgarro en ese nexo que durante siglos habíamos postulado como uniendo a los movimientos sociales *con* el conocimiento de lo social.

Existe, nos dicen los postmodernistas, un rebalse de lo social inabarcable desde la idea unificante y totalizante de sociedad. Hay en la práctica social cotidiana un suplemento in-absorbible de aleatoriedad e irracionalidad. Toda sociedad posee no una sino muchas periferias internas y ubicuas que deben ser entendidas como un espacio de experimentación des-territorializado.

En pocas palabras: los límites de la sociedad han dejado de coincidir con los límites de lo social:

> ...la fragilidad de lo diferente que se esfuerza por sobrevivir ante los acechos del poder viene acompañada por una cierta fragilidad o inseguridad del orden, que se esfuerza por sobrevivir ante

23 En este punto —como en tantos otros— el postmodernismo se vincula estrechamente con las teorías de la autonomía y de la auto-organización. Véase nota n° 6.

> las oleadas rebeldes e innovadoras del mar de lo social (Arditi, 1986, pág. 14).

En el debate postmodernista y en la sociedad burocratizada y despolitizada en la cual este tipo de pensamiento se genera, todas las posiciones aparentemente culturales resultan ser formas simbólicas de moralización política, excepto la única evidentemente política. Esta situación —concomitante del desfase entre lo social y la sociedad— sugiere nuevamente, un desplazamiento de la política hacia el territorio de la cultura.[24]

Obviamente una política a desarrollar en este plano no puede reeditar las formas de la política moderna, caracterizadas por la centralización y la concentración. Se trataría más bien de una política de los *espacios* cuya misión —si es que tiene alguna, además de exteriorizar la voluntad de dominio de quienes pretenden ejercerla—, sería la de tomar por sorpresa a los tiranos y al sentido común.

Actualmente asistimos en numerosas partes —y especialmente en los espacios y tiempos fragmentados y subordinados de Latinoamérica— a una proliferación de esas formas de lucha democráticas y autonomizantes, que tienden a producir esos desórdenes y polisujetos políticos —que en el Centro son más motivo de expectativa teórica que de necesidad (o de temor) prácticos.

Lo que el pensamiento postmoderno[25] pone de manifiesto en el campo político, al revelar que ningún proyecto de transformación general es pensable sobre la base de una propuesta *mono-lógica*, es equivalente en el plano de lo social, a lo que habíamos revelado en el plano epistemológico, al mostrar la crisis de los fundamentos de las ciencias como una *metáfora* —no por ello menos ilustrativa— del derrumbe del proyecto de la modernidad.

Obviamente no desconocemos los numerosos peligros que una política agonística o de los micro-enfrentamientos corre ante la posibilidad de convertirse en un *convite* para la desmovilización.[26] Aún

---

24 La figura de Foucault preanuncia de qué modo pueden tematizarse postmodernamente la política y la cuestión del poder. Remitimos a su obra posterior a 1970 para un tratamiento exhaustivo de estas cuestiones.

25 ¿Quién decide quién es o no es postmoderno? Para nuestros fines lo son tanto un Foucault y un Baudrillard, como un Nietzche o un Gramsci. Recordemos el comentario de Holton en la nota 1. Una vez más la continuidad y la ruptura no están en el hecho (el autor), sino en el observador y los propósitos que guían su lectura.

26 Una vez más Arditi exhibe la cuestión en su diáfana contradictoriedad: (…) toda vez que se caiga en el error de pensar la idea nietzscheana del ocaso de los ídolos como final catastrófico de todo valor en vez de como recomposición de valores en clave no platónica, no hegeliana y no trascendental, surge el problema del descre-

así, creemos que no es pensable ni posible volver ni a las formas modernas, ni a las formas premodernas de la política. La novedad de la postmodernidad está dada por la proliferación de movimientos que se manifiestan como reapropiación de la sociedad por sí misma. Si la teorización de la postmodernidad ayuda a que florezcan cien, mil de estas flores, el debate habrá sido históricamente productivo.

5.2 NOCIONES DE POLÍTICA POSTMODERNISTA EN LATINOAMÉRICA

Los opuestos se tocan, el medio también. No "estar" en la polémica modernidad/postmodernidad es tan *demodé* como quedar sumergido en ella. Tanto para quienes le escapan a este debate por miedo a contaminarse "postmodernamente" con modas que chamuscan mucho pero que explican poco, como para quienes pretenden mimetizarse en los temas, métodos y obsesiones "modernas" de siempre, sosteniendo la inanidad de toda reflexión, práctica y/o actividad que no esté avalada por décadas de adocenamiento cultural eurocéntrico, la aparición de un nuevo frente de discusión en el horizonte intelectual ha tenido el inusitado mérito de provocar cierta sorpresa ante tanto desencanto generalizado.

Durante siglos el mensaje redentor e iluminista de la arrogante Europa señaló el paso e indicó el camino a seguir. De lo que se trataba era de integrar a las díscolas periferias —Latinoamérica o Asia o África, según fuera el caso— dentro del magnético círculo irradiado desde el centro de la razón universal. Cual obedientes discípulos, nuestros pensadores y dirigentes siguieron mansamente por generaciones el mandato según el cual cuando lo real no coincidiera con lo racional tanto peor habría de ser para lo real.

Sin embargo, tanta fidelidad no rendiría frutos. Incapaz de encontrar su dimensión legitimatoria en una historia de la liberación de la verdad, o en las luces de un mañana redentor, el pensamiento moderno empezó a girar a la deriva, perdido entre las marañas de las contradicciones, el crujir de los fundamentos y la eventualidad de un mañana quizá más atroz.[27]

---

imiento en la pertinencia de una obligación supra-personal o en la efectividad de un accionar colectivo (Arditi, 1986, pág. 18).

27 También en este caso la estética funciona como un adelantado cultural anticipando en mucho a la reflexión filosófica o teórica. Así como el debate actual modernidad/postmodernidad fue prefigurado hace muchas décadas por la obra de arte —y su reflexión a posteriori—, son cada vez más numerosos los ejercicios en ciencia-ficción (novelas, series de TV, películas, etc.) capaces de traducir desgarradoramente las formas concretas que podría adoptar una sociedad postmoderna. Muy lejos de las idealizaciones de un Bell o un Toffler, el mundo del futuro se asemeja en estas narraciones a las películas de George Miller (*Mad Max*) con el predominio de una épica de acción y muerte que lo invade todo mezclando lo onírico, el futuro postnuclear y el pasado mitológico.

Al re-emerger el futuro como un destino humano irrevocable, dejando de ser el mero reflejo de una voluntad divina, los legisladores de la razón empezaron a hacerse a la idea, tan poco atractiva, de que la racionalidad es limitada.[28]

En Latinoamérica estamos acostumbrados a que lo que realmente importa siempre suceda en otra escena.[29] Detrás de los reclamos de transparencia, argumentación explícita, refutación, testeo, etc., que supuestamente santifican los modos racionales del pensar y el decidir en Occidente, en América Latina sabemos que tales valores mandan, pero no se obedecen.

No se trata tanto de oponer en forma maniquea, ingenua y reduccionista un ideal de sociedad fría, propio del Centro, a maneras de vigilia social calientes propias de la Periferia. En todas partes hay de todo y se hace de todo. *Eppur*... uno de los rasgos propios de nuestra pertenencia a la *Otra Escena* consiste, precisamente, en la institucionalización cada vez más férrea y disciplinada de los mecanismos de dominación propios de las instituciones corporativas.

---

28 Las crisis encastradas de lo político, lo social, el Estado, lo estatal, y hasta de la crisis misma: ¿son realmente lo que dicen ser? ¿Se halla en retirada el *logos*? Luego de una estancia de 400 (o de 2500) años estamos a un paso de romper con nuestro destino racional manifiesto? ¿Habrán sido Atenas, Florencia y “El Norte” las fulguraciones transitorias de un trasfondo infernal? ¿Será el advenimiento del tercer mundo la constatación mas acabada del fin de la logo-civilización?

29 Uno de los ejemplos mas patéticos de este progresivo distanciamiento entre lo real y su reproducción discursiva —o más propiamente entre el hacer y el decir acerca del hacer, otro hacer sin duda— lo testimonian las interpretaciones de los aciagos hechos de Semana Santa de 1987 en la Argentina. Lo que silencian las anécdotas acerca de los contenidos, motivaciones y la supuesta claudicación del presidente Alfonsín con los rebeldes y la pretendida pericia infinita del jefe del Estado argentino en cuanto a haber aventado con una combinación de coraje, oportunismo político y capacidad de negociación sin par, la posibilidad de un golpe de Estado en nuestro país es, precisamente, el carácter *apres coup* de la intervención de Alfonsín. La misma no previno el golpe sino que lo bendijo al institucionalizarlo. ¡No es necesario que haya golpe porque ya lo hubo! Sin esta constatación es ininteligible el parloteo infinito de los dirigentes del partido presidencial acerca de la necesidad de dictar tal o cual ley para pacificar definitivamente a los espíritus de las bayonetas. El *double-talk*, que creíamos privativo de los regímenes autoritarios, invade de este modo la escena pública de la democracia tutelada. Pero tal reinstauración no marca tan sólo una nueva oscilación en el péndulo de la interminable alternancia autoritarismo/democracia sino que revela la continuidad profunda —en Latinoamérica desde siempre, y en el resto del mundo de ahora en más por “subdesarrollización”— que existe en el desborde de los elementos irracionales, in-domesticables, imposibles de ser llamados por su nombre al desafiar las reglas constitutivas del sistema discursivo que regula la vida social y política pre-moderna (donde la fuerza violenta todo encapsulamiento lingüístico) y la “Nueva Edad Media” o civilización postmoderna donde el orden racional no se sustenta en otra cosa que en su propia performatividad.

Si, como acertadamente afirma Dunn, nadie puede animarse hoy a no ser democrático, no es menos cierto que son muchos más los esfuerzos que se despliegan —tanto en las democracias autodenominadas desarrolladas cuanto en los regímenes de transición y en las mismas autocracias y totalitarismos— por parecerlo que por serlo.

Esa asunción explícita por parte de tan variadas formas de gobierno de jugar al *espectáculo* de la democracia, buscando por todos los medios evitar llevar a la práctica sus momentos más críticos y revulsivos, alcanza, en Latinoamérica, alturas y grados de sofisticación insospechados, no tanto en el discurso —aunque allí también se evidencia en particular a través de las diversas formas adoptadas por el pensamiento posibilista— cuanto, y sobremanera, en los usos y las prácticas cotidianas.

Es en este punto donde las críticas postmodernistas que convierten a la política en un espectáculo, a la hipocresía en la forma más demandada de la comunicación, y que equiparan la venta de candidatos a los electores a la venta de consumidores a la publicidad, alcanzan momentos de exacta clarividencia. A pesar de su pretenciosidad y simplismo, no obstante su escepticismo y su claudicación, las críticas postmodernas a los valores eternos, supra-históricos e hiper-racionales de la modernidad encuentran en el comportamiento concreto de los ciudadanos testimonios evidentes de su erosión y agotamiento.

La resistencia de los ciudadanos a comprar la mercancía política en venta en las subastas públicas, revela hasta cierto punto la pertinencia del diagnóstico schumpeteriano. Es cierto que de acuerdo con Michels y los teóricos de la derecha existen mecanismos muy poderosos que tienden a concentrar la venta de valores políticos en pocas manos y que, a semejanza de lo que sucede en el terreno económico, el libre juego de la ley de la oferta y la demanda política tiende a convertir las interacciones en meros convenios formales.

Se pierde así la sustantividad del juego político recayéndose en una versión de la democracia como pseudo-equilibrio. Pero Schumpeter escribió hace casi 50 años, y el tamizado de sus análisis a través del estructural-funcionalismo hace ya más de dos décadas que están en total descrédito. No alcanza con invocarlos o rechazarlos para entender qué es lo que sucede con el desinterés político de los ciudadanos en los regímenes en transición.

Tal desentendimiento tampoco puede circunscribirse a una oscilación endógena como sostiene Hirschmann. ¿Y si la afirmación de Dunn fuera tan sólo una conjetura? ¿Si realmente no existiera una *teleología de la democracia*? Y si lo que los regímenes como el de Irán o el de Libia, para no hablar de los casos cubano o nicaragüense —con su "especial" reinterpretación de qué es la democracia— estuvieran

mostrando no fuera sino que la democracia —así como la verdad como adecuación, la cientificidad como garantía meta-racional o la representación como forma universal de la mediación individuo/sociedad— son valores impracticables, envoltorios históricos de formas de pensar y de hacer acotadas en el tiempo y en el espacio, reservadas a ciertos instantes mentales y sociales?

Esta eventualidad con lo insidiosa y terrible que puede parecer está, a nuestro entender, en el corazón del debate entre modernos y postmodernos. Pero lo que es mucho más significativo: la misma *atenaza* con fuerza sin par la posibilidad de pensar y obrar sobre nuestra coyuntura política inmediata y sobre nuestra prospectiva política y geopolítica de mediano plazo.

Es hora entonces de invertir nuestros códigos interpretativos. ¿Por qué no cambiar los términos de las comparaciones y en vez de ver en la "imperfección" de nuestras formas políticas al calco limitado e insuficiente de las "ideas" del Norte, no auscultar en las rigideces, limitaciones, insuficiencias y mutilaciones de las formas de pensar y hacer nuestras el anticipo de lo que ha de verse[30] en el Norte en pocos años más?

Obviamente las "democracias" desarrolladas tuvieron siempre su otra escena —desde la *Cosa Nostra* a la P.2, desde los barones de la industria hasta los narcotraficantes desvelados por pagar la deuda externa de sus respectivos países— ese lugar determinable pero inasequible en el cual las reglas del sistema no funcionan porque son ellas las que hacen posible la subsistencia del sistema.

Lo específico de este procedimiento en el caso latinoamericano es que a través de mecanismos de implosión ejemplares, lo que en el Norte es la excepción, aquí es la regla. Es claro que en USA hay (o había hasta la entrada en vigencia de la enmienda Colbert) millones de ilegales. Por supuesto que la economía informal totaliza en Italia un 25% del PBI. En Latinoamérica, en cambio, estas cifras son fabulosas, la delincuencia económica blanca probablemente iguala si no supera a las transacciones ilegales, la corrupción tolerada y santificada por la ley barre todos los estamentos sociales y todos los poderes públicos, la prensa está totalmente cooptada. ¡Todo se sabe pero nada se dice!

Esta pirámide invertida, este *double-talk* generalizado, no son, a nuestro entender, perversiones del ideal racional, sino simplemente

---

30 Para no decir que ya lo podemos ver hoy. Un buen ejemplo al respecto es la increíble e instantánea conversión de Oliver North, uno de los principales socavadores de la credibilidad del sistema de vida de su país, en un nuevo héroe americano. El eclipse del gran comunicador Reagan se ve acompañado así, por la puesta en escena de un nuevo *cowboy*, esta vez a la altura de las demandas de la estafa institucional, en versión 1987.

su manifestación más atrevida y descarnada. Cualquier descripción de las sociedades latinoamericanas en términos teratológicos, haciendo uso de metáforas orgánicas y con ánimo de inculpar o exculpar a ciertos sectores sociales en detrimento de otros, pasa por alto que lo que aquí está en juego no es la forma de jugar sino la naturaleza y el objetivo mismo del juego.

Lo que vuelve tan riesgoso vivir en nuestras sociedades no es tan sólo el peligro del atentado inesperado o de la quiebra súbita e inesperada de los frágiles hilos sociales, amén de las traiciones más variadas, sino el hecho de que jamás está asegurada la propia identidad, tanto del individuo como de la sociedad.

Operativamente, una reapropiación del debate modernos/postmodernos lleva a plantearse la posibilidad (y deseabilidad) de una política radical democrática post-marxista para Latinoamérica. La pregunta hace rato que está abierta: ¿cuáles son los compromisos cognitivos y morales mínimos necesarios para no mezclar y edulcorar una política radical democrática postmarxista con un neoconservadurismo joven y postmodernista?

Por todo lo anterior ahora sabemos que la respuesta al interrogante no es reductible a discusiones sectoriales, o a reflexiones ilustradas emanadas de alguna u otra área del conocimiento. El cambio de paradigma en la filosofía contemporánea de la conciencia al lenguaje, de lo denotativo a la performativo, de la proposición al acto de habla, no tiene por qué llevarnos necesariamente a un politeísmo auto-contradictorio y a una visión de la política incapaz de justificar su propio compromiso con la justicia.

Este cambio paradigmático en curso también puede llevar a una epistemología y a una política que reconozcan la falta de meta-narrativas y de garantías fundacionales, pero que a pesar de ello sigan insistiendo en formular criterios mínimos de validez para nuestras prácticas discursivas y políticas.

Un juicio ideológico sobre el postmodernismo implica necesariamente una reflexión sobre nosotros mismos, así como sobre los artefactos problematizados. Nuestro período histórico no puede interpretarse adecuadamente a través de juicios morales globales o de su equivalente degradado, el diagnóstico pop-psicológico.

La nueva conciencia deberá traducirse en un perfil de trabajo intelectual diferente del modernista, que siempre habló desde la confianza de estar ubicado en el filo del tiempo y con la omnipotencia de poder expresar a los otros traiciones intelectuales o políticas al margen.

La desolación del tiempo actual no debe abatirnos. Así como la mediocridad, el oportunismo y la ausencia de heroísmo no cesan de proliferar, también afloran intersticios, valores antagónicos, pequeños

destellos de felicidad y audacia que invitan a continuar el diálogo de la humanidad consigo misma. Aprendamos de ellos y hagamos de las lecturas críticas no sólo el pan de cada día sino el pretexto de un mañana mejor, modernismos y postmodernismos a un lado, o juntos, o combinados.

Buenos Aires, octubre de 1987

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Arditi, B. "Una gramática postmoderna para pensar lo social", en *Zona abierta*, 41/2, 1986/7, Madrid.

Balandier, G., *Le detour. Pouvoir et modernite*, Fayard, París, 1985.

Baudrillard J., *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairos, 1978.

Benhabib, S, "Epistemologies of postmodernism", en *New German Critique*, núm. 33, 1984, págs. 103-125.

Berman, M., *All that is solid melts into air*, New York, Simon and Schuster, 1982.

Bernstein, R. J., *La reestructuración de la teoría social y política*, FCE, México, 1982.

Bernstein, R. J., *Beyond objectivism and relativism. Science, hermeneutics and praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983.

Campillo, A., *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, Anagrama, Barcelona, 1985.

Castoriadis, C., "La invención de la democracia", en *Vuelta*, núm. 11, Bs. As., Julio, 1987.

Delacampagne, C., *Racismo y Occidente*, Argos Vergara, Barcelona 1983.

De Ventos, X. R., "En contra de Habermas. Kant responde a Habermas", en *Fahrenheit 450*, núm. 2, págs. 62-65, Buenos Aires, 1987.

Dupuy, J. P., *Ordreset desordres. Enquetes sur un nouveau paradigme*, Seuil, París, 1982.

Dupuy, J. P., *"Ouverture"*, en P. Dumouchel y J. P. Dupuy (eds.), *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Seuil, París, 1983.

Forman, P., *Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica. 1918-1927*, Alianza, Madrid, 1984.

Gargani, A., "Introducción" a *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*, Siglo XXI, México, 1983.

Guinzburg, C., "Raíces de un paradigma indiciario", en Gargani, A., *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*, Siglo XXI, México, 1983.

Holton, G., *Ensayos sobre el pensamiento científico en la época de Einstein*, Alianza, Madrid, 1983.

Huyssens, A., "Guía del post-modernismo", en *Punto de Vista*, núm. 3, 1987, pág. 3.

Jameson. F., "*The politics of theory*", en *New German Critique*, núm. 33. 1984, págs. 53-65 [Traducción castellana en *Fahrenheit 450*, núm. 2, 1987].

Lipset, S., "El alzamiento contra la modernidad", en Varios autores, *Los límites de la democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 1985.

Lyotard, J. F., *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid. 1984.

Maturana. H., "Estrategias cognitivas", en *Fichas CEA*, núm. 2, 1983-1974.

Platt, J., "*Evolutionary Jumps*", trabajo mimeografiado, 1977.

Popper, K., "*Scientific reduction and the essential incompleteness of all science*" en F. J. Ayala (ed). *Studies in the philosophy of biology*, Univ. of California Press, Berkeley, 1974.

Prigogine, I. y Stenghers, I., *La Nueva Alianza. Metamorfosis de la ciencia,* Alianza, Madrid, 1983.

Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983.

Rorty, R., "*Habermas and Lyotard on Post-Modernity*", en *Praxis International*, núm. 4, 1984.

Sacks, O. "Cuentos clínicos", en *El Paseante*, núm. 4, Madrid, 1987.

Sebeok T. y Sebeok, J. U., *S. Holmes y C. Peirce. El método de la investigación*, Paidós, Barcelona, 1987.

Von Foerster, H., "El curioso comportamiento de los sistemas complejos. Lecciones de la biología.", trabajo mimeografiado, 1986.

DECONSTRUCCIÓN O NUEVA SÍNTESIS. APROXIMACIÓN CRÍTICA A LA NOCIÓN DE POST-MODERNIDAD

Luis Eduardo Gómez Sánchez*

"ES NECESARIO EXPLORAR SISTEMÁTICAMENTE EL AZAR"
Anónimo en un muro de la Universidad de París

Serge Salat comienza su reportaje sobre la arquitectura japonesa de la siguiente manera:

> "Tokio es hoy la ciudad más nueva y más industrializada del mundo. Sus arquitectos le elaboran a una vertiginosa velocidad una nueva síntesis del espacio y de la forma. La reinterpretación de los temas de la arquitectura japonesa y la deconstrucción del orden occidental estallan en las fisuras, los dobleces, y los despegamientos de las superficies metálicas heterogéneas y fragmentadas, en el alejamiento irónico, el flotamiento irreal de los signos y de los íconos modernistas. La superficie efímera y etérea de la ciudad, su laberinto de territorios inconexos, su fragmentación, la coexistencia y la colisión de contrarios dibujan una nueva forma de la postmodernidad, más radical y más definitiva".[1]

Quiero comenzar este trabajo con esta cita para aclarar cómo la idea de una ideología de la postmodernidad es equívoca. No es posible hablar hoy de una ideología en el sentido de una visión postmoderna coherente y completa del mundo; nuestro concepto en cuestión es

---

* Investigador de la Universidad Autónoma de México (UNAM).

1 Salat, Serge. "Japon: Nouvelle Synthess? Une deconstruction de l'ordre occidental", *Revue á L'Architecture d'aujourd'hui*, núm. 250, Abril, 1987, París.

apenas una pre-noción cuyo origen se encuentra primero en la arquitectura a mediados de los setenta, en el arte en un segundo momento, hasta que a comienzos de los años ochenta llega a la filosofía y de manera derivada a la sociología.

El tema de la postmodernidad es esencialmente un tema fúnebre y en cierta medida escatológico. Quiere ser una pre-noción que caracterice el fin de una época y, al mismo tiempo, ser el producto aún informe que pretende aparecer como la crítica de la modernidad y como esbozo de una no síntesis frente a la deconstrucción de las manifestaciones culturales de las sociedades occidentales.

Para sociólogos de la periferia de Occidente, como nosotros, es difícil abordar problemáticas de esta naturaleza: aparecemos como convidados de piedra y no sólo sufrimos por la tremenda desinformación de lo que pasa en el primer mundo, sino que además debemos vivirlo como hecho consumado, como la eterna imposición metropolitana, con sus versiones localistas empobrecidas en un proceso de naturalización nada fácil y nada natural.

Entonces, el propósito fundamental de este trabajo es tanto informar como participar en el debate, ofrecer un esbozo de respuesta mínima por necesidad, inconclusa por fragmentaria y en cierta medida arbitraria por la escasez de los materiales necesarios para articularla. Lo anterior no debe significar ni el abandono de la coherencia ni la renuncia a la rigurosidad posible. Una virtud puede ayudar, la distancia, y por lo tanto, la independencia intelectual que queremos desarrollar.

CARTA DE INTENCIONES DE LA MODERNIDAD

El tema central del postmodernismo arquitectónico surge como una crítica *de facto* del dogma del llamado “Movimiento Moderno”, que encarnaron principalmente Le Corbusier, Adolf Loos, Gropius y Frank Lloyd Wright, quienes, a la salida de la primera guerra, desarrollaron el culto a la linealidad y a la funcionalidad, como una respuesta crítica y *quasi* moral a la arquitectura ornamental. Creían haber llegado al final de la referencia al pasado, al que de hecho le tenían fobia.

El “Movimiento Moderno” no sólo no habría cumplido la promesa de humanizar el diseño, sino que se había comprometido con los intereses más racionalistas de la modernidad, prefiriendo venderse bien antes que ofrecer salidas revolucionarias, como habían sido sus manifiestas intenciones originales.[2]

---

2 “La relación entre la arquitectura y la naturaleza llega actualmente a su plenitud; el interés en la interrelación de los planos horizontales y las superficies verticales —tema sobre el cual trabajó Theo van Doesburg— estimuló a Gropius y a Le Corbusier a gastar esas creaciones sorprendentes que abrieron un nuevo capítulo en la historia

Con el advenimiento de la modernidad, la planeación urbana y el "urbanismo" se volvieron especialidad, una más en el recorte del saber y del saber hacer moderno. Había que redimensionalizar los espacios públicos y privados y naturalmente había que democratizarlos; empero, su racionalismo no hizo sino afirmar las jerarquías y definir, según la demanda, las funciones arquitectónicas.

Nunca hubo una arquitectura más estructurada y más jerarquizada. Se crearon entonces, las casas unifamiliares, los multifamiliares clase obrera, los condominios para la clase media, los edificios públicos de masas para la nueva burocracia, los edificios privados para las gigantescas corporaciones monopólicas, mientras que las residencias de la gran burguesía se volvieron símbolo de su apego al siglo y a su modernidad.

El "Movimiento Moderno" impulsó la segregación social conformando *ghettos* de todos colores y niveles sociales. Las ciudades que resistieron al modernismo lo hicieron más por el incontrolable crecimiento de la población que por gusto. La mezcla informe y gris jamás pareció moderna.[3]

Así, el Movimiento Moderno se volvió academia y, por tanto dogma, en el que sus postulados fundamentales fueron: linealidad, funcionalidad, coherencia, honestidad en la presentación de los materiales, fobia a la ornamentación, comodidad e iluminación natural y artificial, todo ello más apegado a cierta idea de bienestar.

Con el advenimiento del urbanismo como disciplina, también se pensó el entorno, la región y su ecología, así como la ergonomía. Se trataba de diseñar una forma estética idónea al lugar, al individuo y su cuerpo, a la nueva familia y sus necesidades, a la comunidad y sus relaciones. Al mismo tiempo, innovadora en el uso de los nuevos materiales (que se movieron del acero, el tabique vitrado, el concreto y el vidrio, hacia los plásticos, los aluminios, nuevas aleaciones, etc.). Finalmente, se mostró coherente con los postulados funcionales y jerárquicos dominantes. Adaptó, impulsó e impuso la tecnología de su

---

de la arquitectura. Las proporciones del ser humano dejaron de ser la vara para edificar, como lo habían sido en la teoría tradicional de Vitrivian (y que todavía Perret respetaba). Ahora la entidad arquitectónica se vuelve un organismo autónomo que encuentra en sí mismo y en su relación con el entorno natural sus propias leyes de proporción estructural y de armonía espacial" Johnson, Susan, "*Historical Summary: 20th-century art*", en *Modern Art. From 1800 to the present. Art and mankind*, Excalibur Books, segunda edición, New York, 1984.

3 "...la convergencia de todas esas prácticas y de ese saber hacia la centralidad de la revolución urbana producirá, a fin de cuentas, la idea y la realidad del Estado, de las jerarquías, su enraizamiento en las funciones que no parece querer dejarnos tocar, y que desde el principio, subordinaron el tiempo de la vida al tiempo y la velocidad de la historia de la civilización urbana." Daghini, Giairo, "*Babel-Metropole*" en *Revue Change International*, núm. 1, Automne 1983, París, págs. 23-26.

época. Creyó en la utilidad de los materiales y de las nuevas técnicas (electrificación, sanidad, hidráulica, ventilación, calefacción, refrigeración, sonido, etc.) acompañando los cambios en los mercados, utilizando acríticamente los nuevos productos "modernos" con una imagen más adecuada a los tiempos, aunque no necesariamente más resistentes o eficaces. El material y las técnicas modernas se transformaron rápidamente en seriación industrial, uniformación y consumo. Quisieron construir una segunda naturaleza, no logrando sino expulsar a la primera del entorno social o, en el mejor de los casos, reducirla a un elemento más de la decoración.[4]

Esto, según el postmodernismo, ha estallado en pedazos, con la gran crisis de los últimos años setenta, a partir de la cual el mismo postmodernismo trata de legitimarse como el sucesor más que como el heredero.

Considerando que el Movimiento Moderno se convirtió en academia, en dogma, en industria y en servidumbre funcional, la vertiente postmodernista hoy pregunta, de manera un tanto perversa, si la modernidad podrá volverse alguna vez clasicismo. Para el movimiento postmoderno el moderno es ya una antigüedad digna del museo que, por otra parte, ya existe: los Museos de Arte Moderno.

El postmodernismo arquitectónico, tratando de romper con la linealidad histórica, no es algo que se considere venir después de la modernidad, sino como una figura transhistórica como lo fueron el gótico y el barroco (nada más lejano del postmoderno que el barroco que fue un momento cultural de gran coherencia no sólo arquitectónica, sino inclusive musical).

CRISIS DE LAS VANGUARDIAS Y MEMORIA HISTÓRICA

¿Pero, en qué consiste de manera menos ambigua el postmoderno arquitectónico? En primer lugar, lo postmoderno se presenta como el producto de la crisis de las vanguardias, lo que quiere decir que carece de un estilo preciso o al menos de una dirección.

Las vanguardias arquitectónicas modernistas se vieron en la necesidad no sólo de comprometerse con sus ideas, sino además de darles una formalización teórica.

Se trató de una búsqueda y de una experimentación siempre normada por sus respectivos conceptos ideales de estética y de autenticidad.

---

4 Más adelante Daghini afirma: "La Revolución urbana como segunda naturaleza (*i. e.* como proceso de desnaturalización) es una forma que, en un momento dado, hace irrupción en la historia y que tendencialmente, comienza a ocupar la totalidad del espacio. Este proceso va del territorio rural a la ciudad bajo todas sus formas, y de esta ciudad a la metrópoli. De cualquier forma, ese objeto final difiere de los precedentes porque la naturaleza desaparece, transformándose todo en formas construidas, tecnologías y redes, textos y simulacros." *Ibídem*, ob. cit.

Podríamos hablar de una correspondencia entre las formas y los contenidos, al menos en lo que respecta a los intentos.

Otra cosa fueron los resultados, donde muchas veces el éxito, después del primer rechazo, significó la nueva adecuación al *statu quo*. Así perdieron su impulso revolucionario el futurismo, el expresionismo y hasta el cubismo. Igual suerte corrieron el constructivismo y el neo-estructuralismo. (Se pueden mencionar entre otras escuelas: el *Bauhaus*, *L'Architecture Nouvelle*, el Estilo Internacional, el *Werkbund*, el *Werkstatte*, etc.).[5]

Empero, debe reconocerse que todas estas formas del movimiento moderno en su búsqueda de rompimiento de las identidades arquitectónicas, como la unidad, la simetría, el equilibrio, la armonización, los materiales y el color, tuvieron una clara intención crítica teórica y empírica.

El movimiento postmoderno, de manera apresurada, quiere distanciarse de los postulados de su predecesor, Con el modernismo quiere enterrar a las vanguardias y sus lenguajes; en cierta forma quiere enterrar todo lenguaje arquitectónico. Se trata de la primacía de la forma, pero de una forma desemantizada, es decir, vaciada de sus contenidos literales y simbólicos. Del modernismo repudia el dogma del olvido y el rechazo a la memoria.

Busca referentes en el pasado sin comprometerse con ellos, puesto que lo hace arbitrariamente y de forma sólo insinuada. Busca, si a eso se le puede denominar búsqueda, la autonomía de la forma, y se pretende insensible a la función. Es entonces la forma la que condiciona la función.[6] Y es aquí donde se muestra en toda su dimensión autoritaria. La llamada revolución del individuo no tendría nada en común con la vertiente postmoderna, puesto que lo niega. El único concepto individual en el postmodernismo está en la unicidad fragmentaria de la obra y quizás en el nombre del arquitecto.

Derivado del reproche a la vanguardia y su desprecio por la memoria, otro elemento característico de esta corriente es la producción de una especie de *collage* de formas y de épocas de manera irreverente, irónica y arbitraria, que finalmente revela más de eclecticismo, de ausencia de proyecto de futuro, que de una intención buscada conscientemente. Al banalizar el pasado, haciendo referencia a él de manera

---

5 Toca Fernández, Antonio, "La venganza de la memoria: Reflexiones sobre la muerte del Movimiento Moderno y el nacimiento de su improvisado sucesor", en *Más allá del Posmoderno. Crítica a la arquitectura reciente*, Ediciones G. Gili, México, 1986, págs. 136-140.

6 Subirats Roggeberg, Eduardo, "Signos de una época final", en *Más allá del Posmoderno. Crítica a la arquitectura reciente*, ob. cit., págs. 119-129.

descontextualizada y solamente insinuada, el movimiento postmoderno resulta una concepción literalmente premoderna, particularmente al carecer de una visión global como corriente, como escuela. No parece interesada en producir una nueva síntesis que se proyecte hacia el futuro. Es de alguna forma la arquitectura del *no future*.

POSTMODERNISMO, TECNOLOGÍA Y GRAN CIUDAD

El postmodernismo arquitectural es ante todo un nuevo producto que, manejado publicitariamente, aprovecha la crisis del "Movimiento Moderno" y efectivamente aparece cómo una propuesta que acompaña las radicales transformaciones que se están produciendo en el ámbito de la tecnología y de las comunicaciones (utilización de los instrumentos de control electrónico, nuevas formas de producción automatizada, producción, distribución y manipulación e intercambio de información). Con la salida de la modernidad y como consecuencia de su vocación racionalista, se ha producido una extensión inusitada de las posibilidades tecnológicas y al mismo tiempo una creciente dependencia hacia ellas.

Con el incremento al infinito de los intercambios lingüísticos y comunicativos, se ha producido una designificación, un agotamiento del valor semántico de los contenidos de dichos intercambios, en cierta forma una banalización del signo y del significado, lo que le viene perfecto a la arquitectura postmodernista, que pretende liberar la forma de todo significado, de todo símbolo concreto y abstracto, de toda significación cultural y, muy particularmente, de toda responsabilidad social. De la misma manera, se presenta como paradigma de disfuncionalidad y de descentramiento. El centro de la Ciudad de Tokio, descrito por Roland Barthes en *L'Empire des Signes* nos orienta al respecto de la siguiente forma:

> "... las ciudades cuadrangulares, reticulares (Los Ángeles, por ejemplo) producen, se dice, un malestar profundo; nos hieren con un sentimiento cenestésico de la ciudad, que exige que todo espacio urbano tenga un centro donde ir, o de donde regresar, un lugar completo donde soñar, y en relación al cual dirigirse o retirarse, en una palabra inventarse. (...) La ciudad de la que hablo (Tokio) presenta esta paradoja preciosa: posee un centro, pero ese centro está vacío. Toda la ciudad gira alrededor de un lugar a la vez prohibido e indiferente..."[7]

Este descentramiento de la ciudad postmoderna acompaña codo a codo su disfuncionalidad y hace elogio de ello:

---

7 Barthes, Roland, *"Centre-ville, centre vide"*, en *L'Empire des Signes*, *Skira — les sentiers de la création*, Flamarion, París, 1970, págs. 43-44.

> "La ciudad de hoy no se organiza más alrededor de un centro, lugar neurálgico de su historia y de sus instituciones, polo de su resplandor y clave de su organización. Lo urbano se despliega sobre la totalidad del territorio. Los centros se multiplican (luego entonces, ¿dónde queda el Centro?), la periferia productiva y multiforme se desarrolla más rápidamente que la antigua ciudad. Lo periférico se transforma en mayoritario, las minorías se activan y las redes se forman. Los grandes discursos ideológicos se fisuran. Los modos y los estilos de vida se diversifican, pérdida de unidad, pérdida de poder (o del poder). Mestizaje de las culturas. La ciudad ya no celebra la unidad central sino la pluralidad y las periferias."[8]

POSTMODERNIDAD: ARTE, SOCIEDAD Y CONOCIMIENTO

De esta forma el tema de la postmodernidad, proveniente de la disciplina de la constitución de los volúmenes que ocupan el espacio urbano (esto es, de sus monumentos, templos religiosos y estatales, lugares públicos y privados, parques y centros de confinamiento de clases, categorías y funciones), llega a la obra de arte, a la filosofía y a la sociología como un reto a la necesidad de formalizar teórica y analíticamente estos procesos, interpretarlos y darles un lugar en la reflexión.

La complejidad de la obra cultural nos obliga a avanzar con cautela: algunos de los postulados de los postmodernistas para la arquitectura, fueron realizados en la obra de arte, desde el alba del siglo XX. Por ejemplo, la pintura y la escultura dejaron de estar subordinadas a la forma realista y a la figuración y, como nunca exigieron su plena autonomía acuñando el principio del arte por el arte, aunque ello fue resultado de la búsqueda de las vanguardias y de su práctica crítica que interrogaba frontalmente la razón de los principios no cuestionados en Occidente desde los primitivos italianos: no solamente la figuración, la perspectiva, el horizonte, sino fundamentalmente la intencionalidad. No se trataba más de preguntarse cómo representar, sino qué se quería expresar y hacia dónde se quería ir.

Los intentos de Kandinsky sólo tendrían equivalentes con Schoenberg en la música, con Nietzsche en la filosofía, con Freud en el descubrimiento del psicoanálisis, con Einstein en la física, con el *Ulises* de Joyce en la literatura.

Con el nuevo siglo, para Nietzsche, aparecería el hombre capaz de inventarse y reinventarse a sí mismo, autor de sí y autodestructor, capaz de ser él y al mismo tiempo una abstracción esbozada sobre un lienzo, una frase musical despejada de tonalidad, una escritura desdoblada en múltiples tramas describiendo apenas un fragmento de tiempo, un lapsus lingüístico revelador de las insondables relaciones

---

8 Barre, François, "*Aux Portes du Parc*" en *L'lnvention du Parc*, Parc de la Villette, Paris, Concours international, Graphite Editions, París 1984, págs. 15-17.

entre el consciente y el inconsciente. Es precisamente en Nietzsche, y más tarde en Heidegger, que Gianni Vattimo cree encontrar los fundamentos del postmodernismo como lo veremos más adelante. Jelena Hahl-Koch nos muestra, en la relación entre Schoenberg y Kandinsky, esta compulsión artística de las vanguardias a su autodeterminación:

> "Alrededor de 1906/7, en la búsqueda de nuevos medios de expresión que le parecían necesarios, Schoenberg comienza a frenar las dimensiones temporales de sus composiciones y a concentrar su expresión, a cambiar la armonía de una estructura de terceros a cuartos y, sobre todo, a extender los límites de la tonalidad, paso a paso, de la armonía funcional, por medio de una tonalidad extendida, hacia la atonalidad. El centro total, el tono como punto de referencia para consonancias, está ahora ausente. Las disonancias ya no necesitan consonancias para resolverse; los tonos, las progresiones melódicas y las combinaciones de sonidos se encuentran libremente a disposición de Schoenberg. Él no dio este paso de manera ligera o con precipitada irresponsabilidad, así como él, y también Kandinsky, fueron acusados por sus críticos contemporáneos, sino rigurosamente, de acuerdo con su conciencia artística y sobre las bases de un estudio profundo, tanto de la vieja, como de la nueva música.
>
> En lo que concierne a Kandinsky, de comparables y prolongados análisis de los materiales tradicionales y su consciente búsqueda de la vía correcta para sí mismo, tenemos información auténtica (...).
>
> En la consciente búsqueda de su elección de estilo, Kandinsky abandonó toda perspectiva a favor de cualquier otro método ilusionista, y redujo los objetos en su pintura cada vez más, abreviándolos, dejándolos revelarse, ellos mismos, solamente al más atento observador, como abreviaciones o jeroglíficos.
>
> Cuando en el clímax de su período anarquista, pintó las primeras acuarelas abstractas y Schoenberg disolvió completamente la tonalidad, muchos de sus contemporáneos como Marc y Hartman —pero, sobre todo ellos, más tarde sus discípulos— vieron cómo, música y pintura se encontraban muy cerca en su desarrollo, una tendencia que ya había sido anunciada desde el Período Romántico."[9]

Podemos ver cómo la moderna obra de arte debuta también con un intento de deconstrucción; es el nacimiento de las vanguardias queriendo diferenciarse claramente de lo antiguo, no sólo negándolo sino también proponiendo una nueva síntesis. En la literatura Marcel Proust dirige el ataque de la modernidad a la forma más que al fondo, aún cuando las relaciones que aborda en *À la Recherche du Temps Perdu* están en transición hacia la modernidad y de que lo haga desde una perspectiva de malestar y de melancolía. Célebre es la anécdota

---

9 Hahl-Koch, Jelena, "*Kandinsky and Schoemberg*" en *Arnold Schoemberg. Wassily Kandinsky*, Faber and Faber, London and Boston, 1984, págs. 140-141.

del triste comentario de Proust cuando afirma que el automóvil convirtió a las amantes en choferes de suburbio. En Baudelaire, por el contrario, tan temprano, la modernidad tomó el nombre de cinismo y de ironía.

Un retrato amargo y desnudo de una modernidad apenas emergente. Desencanto del mundo que converge en todo otro terreno con Max Weber y su comprensión de la acción social mediante las intenciones, ese campo fértil de la racionalidad moderna.

Si bien desde Kandinsky y Schoenberg se presenta un fenómeno que los postmodernistas reivindican como propio; la autonomía de la forma respecto de la función; el arte por el arte, sin embargo, para teóricos como Jürgen Habermas el problema contemporáneo ya no está ahí, sino en la creciente separación de la producción, de la representación, del conocimiento y de la crítica artística.

El arte contemporáneo exige iniciación; hace falta educarse y si es posible consumir. Se ha convertido en un *affaire* de especialistas, cuyos códigos no son de uso general y requieren mantenerse, si no en secreto, dentro de un manejo que precisa de entrenamiento. Arte y arte popular no parecen tener ya nada en común a pesar de las revueltas expresionistas, surrealistas y del pop-art. La música culta es incapaz ya no solamente de ser popular sino de ser mínimamente socializada.

POSMODERNIDAD: ¿DECONSTRUCCIÓN SIN NUEVA SÍNTESIS?

Habermas es quizás el polemista más escéptico en el tema; parte de la definición de modernidad como una noción siempre relacional y por ello relativa, con un contenido diverso y que expresa la conciencia de contraponerse a una antigüedad, a fin de considerarse como un momento preciso de transición de lo antecedente a lo nuevo, como punto de partida de una nueva determinación. Esta oposición se ha convertido en una figura abstracta que enfrenta a la tradición con el presente.[10]

Según Habermas, las vanguardias estéticas modernas se autopropusieron como intrusos en territorios vírgenes o inocupados. Su principal divisa fue la exaltación del presente que encarnaban como prefiguración del futuro. Correspondió este momento con el elogio del vértigo producido por la profanación y la innovación. Este presente de vanguardia presintió el pasado como barbarie y lo mandó al museo dándole un carácter épico y epigónico, para rebelarse contra su normatividad.

10 Habermas, Jürgen, "La modernidad, un proyecto incompleto" (*Modernism vs. Posmodemism*) en *La Posmodernidad*, compilación de Hal Foster, Editorial Kairos, Barcelona, 1985.

La potencia del modernismo irrumpió en la vida cotidiana con el mensaje de que el desarrollo era posible, de la aparición de un nuevo individuo con verdadero carácter, así como de la posibilidad de una experiencia propia, trascendente y significante. Con el ascenso fulgurante, del imperio de la subjetividad sensible y excitada, el modernismo se convirtió en dominante.

Por ello Habermas es contundente y cauteloso; nos dice que el impulso de la modernidad estética está agotado y que si las vanguardias aún existieran de todos modos su potencia creativa está muerta. Lo moderno domina pero es un cadáver, sentencia (recordemos aquí la imagen del Kagemusha de Kurosawa ganando las batallas por el poder de su fantasmagórica presencia).

Esta modernidad agonizante revela fácilmente cuáles fueron sus intenciones fallidas, sus incumplidas promesas: en la dimensión de la ciencia y del conocimiento produjo una segmentación del saber. La profesionalización cambió el ¡atrévete a conocer, tienes derecho! de la revolución rousseauniana, por el ¡conoce algo y a fondo! La especialización como dominio de una parte del territorio del saber. La transformación, por la razón instrumental, de la técnica en tecnologías. Frente a la creación del Estado no Natural, el producto fue una igualdad formal fundada en leyes racionales no universales, incapaz de constituir la igualdad real. Y en la obra artística su autonomía terminó por divorciar el arte de los artistas y sus críticos con el desconocimiento del arte por legos e inexpertos.

El siglo XX es el demoledor de las ilusiones de la ilustración. En él, la escisión entre ciencia, moral y arte se tradujo en una total autonomía segmental, opuesta a la idea del individuo plenamente realizado de Marx al final de la prehistoria y al superhombre de la posthistoria nietzscheana. En la ciencia, la filosofía estalló en diversas epistemes normadas, como lo muestra Foucault en *Las palabras y las cosas*, por la escisión del ser moderno en sus funciones del hablar, del trabajar y del vivir. Lingüística, economía y biología, como disciplinas matrices del saber del nuevo y moderno hombre-individuo.[11]

Jürgen Habermas, capaz de ver el proyecto de la ilustración como el nuevo mito, como el fundamento de la modernidad y como el acto de constitución de la vieja promesa de la liberación, al final se pregunta: ¿qué hacer, asirnos a las ruinas de los intentos ilustradores o *tout court* decretar el proyecto ilustrador como un desecho de la historia?:

---

11 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI Editores, México, 1968.

"¿Habríamos de tratar de asirnos a las intenciones de la ilustración, por débiles que sean, o deberíamos declarar a todo el proyecto de la modernidad como una causa perdida?"[12]

DE LA DECONSTRUCCIÓN CULTURAL A LAS ALTERNATIVAS POSIBLES

A la duda y el escepticismo habermasianos se sucede la certeza de Gianni Vattimo, el formalizador filosófico que más cercanamente se identifica con las bases del pensamiento postmoderno. Según él hay un hilo conductor que liga este pensamiento con las reflexiones de Nietzsche y de Heidegger en lo que concierne al nihilismo y al final de la historia. El razonamiento de Vattimo adopta figuras elípticas, veamos: la postmodernidad es la salida ilógica de la modernidad y en cierta forma su despedida. Se abre con ello una época que quiere sustraerse a la lógica del desarrollo y de la "superación". La postmodernidad representa, por primera vez en la sociedad contemporánea, el rompimiento de la idea de una historia asociada a toda evolución, toda superación y todo progreso.

Para Vattimo, el hoy, aquí, al final de la historia —y no como corolario de ésta— no es sino una ilusión causada por el eterno retorno. Estamos siempre en un punto fijo porque en algún momento ya hemos pasado por él —recordemos la aporía de la flecha que se desplaza en el espacio. No es la flecha la que se desplaza, sino el mundo que la transcurre estando ella siempre fija en sí misma. Así, llegamos a la posibilidad de romper con la idea del progreso de manera definitiva. Entonces lo postmoderno no aparece como novedad, menos aún frente a lo moderno, sino como un acto de disolución en la conciencia colectiva, no de lo moderno como viejo, sino de disolución de la noción de nuevo. Esto es disolución de la posibilidad de una nueva síntesis. De una síntesis progresiva y/o evolutiva hacia alguna dirección y con algún sentido:

"lo posmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del fin de la historia, en lugar de presentarse como un estadio diferente (más avanzado o más retrasado; no importa) de la historia misma".[13]

Y es que si todo origen moderno se legitima como afirma Habermas, como un momento de fundación, el acto postmoderno constituye por

---

12 Habermas, Jürgen, ob. cit., pág. 32.

13 Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa editorial, Barcelona, 1986, pág. 12.

el contrario un acto disolutivo que puede verse también como el fin del historicismo, el fin de lo-existente como una determinación histórica.

Existen otras evidencias: con Michel Foucault acaba la historia con mayúsculas y se abren las historias múltiples y a veces contradictorias. Con el estallido del poder en espacios micro-físicos se llega a la dilución del poder central, al descentramiento y a la desdeterminación. Según Vattimo ya no se va más hacia algo o hacia un momento, ni siquiera como proyecto: son los momentos los que se suceden sin acontecimientos. Incluso, ese terreno propio del progreso que es la técnica al volverse constante se ha convertido en rutinario, en una aporía más.

La modernidad en crisis llegó a un momento en el que al rutinizar el progreso lo ha vaciado de todo contenido, de todo sentido y lo ha banalizado al hacerlo aporístico. La condición de la creación de progreso se convirtió en la posibilidad del propio progreso. Una aporía más en la sensación de vértigo del movimiento finalmente circular del eterno retorno.

Vattimo afirma que la prueba más contundente está incluso en el marxismo moderno que ha renunciado a una filosofía de la historia, lo que en su concepto es la expresión de una disolución de la historia (fin de la referencia a la finalidad teleológica), al cortarse de tajo la línea imaginaria (metafísica) de toda realización y de las teorías que intentaron producir y determinar, a partir de esta formalización, una legitimidad en el saber. Jean-Francois Lyotard le denomina el fin de la referencia a los *grandes relatos*:

> "En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación".[14]

No son sólo las vanguardias artísticas lo que ha envejecido; igualmente en la sociología y en la filosofía modernas se han producido los mismos síntomas de senilidad y de creencia en la resurrección por la innovación; el futurismo, el hegel-marxismo y la Teoría Crítica (Adorno, Horkheimer, Benjamin y el mismo Habermas) están entre quienes depositaron sus esperanzas en un proceso de realización; creyeron en una noción de verdad última y de fundamento. Pensaron que la esencia de la modernidad podía ser reducida al *novum* del ser. Vattimo advierte la aporía moderna en el recurso de las vanguardias a lo

---

14 Lyotard, Jean-François, *La Condición Postmoderna*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1984, pág. 73.

nuevo, al sentido que da la idea de renacimiento, de retorno al origen, a lo supuestamente clásico, opuesto a lo meramente transitorio, a lo intrascendente.

Para Vattimo el parentesco entre Nietzsche y el pensamiento de la postmodernidad se encuentra en el común proceder por disolución de lo nuevo y en el regreso consciente a una hermenéutica sin semántica; un desbrozamiento del ser, para utilizar las palabras de Heidegger, a través del errar, del error y del horror de la eterna repetición.

Aparte de las influencias hermenéuticas que Vattimo cree localizar, podemos agregar que en la reedición de la teoría de sistemas se pueden encontrar atisbos más empíricos para un pensamiento postmoderno, descentrado y descentralizante, en Niklas Luhmann. Por ejemplo, la inexistencia en su teorización de categorías generales, como la de sociedad (que al mismo tiempo no sólo carece de centro, sino de vértice), que sólo puede ser pensada como producto de subsistemas agregados y nunca exhaustivos, en los que intervienen convenciones no escritas como en la teoría de juegos y que para Luhmann se centran en las reglas de atención y desatención.[15]

Aún antes, se pueden mostrar algunos indicios prepostmodernos en trabajos como los de Albert O. Hirschman, quien pretende haber encontrado una relación de poder regulada por el uso de la voz (independientemente de los contenidos) y por la renuncia a su uso (*exit*) como medios explicativos de fenómenos de legitimidad expresados por la adhesión (lealtad) o el abandono (to *defection*) frente a las consecuencias posibles del gesto.[16] Nos encontramos con el uso más cercano para la sociología de teorías contra la significación, binarias o cibernéticas, que según Vattimo podrían tener una correspondencia con la famosa reducción a la radicalidad química en el pensamiento nietzscheano.[17]

Con esta creciente identificación entre uso sistémico y sociedad postmoderna coinciden los cambios producidos en las técnicas y las tecnologías, particularmente aquéllas provenientes de la investigación y experimentación militar, que refuerzan precisamente las ideas postmodernas de la designificación y del descentramiento; ya en 1977 Paul Virilio apuntaba algunas ideas.[18]

Con la producción de máquinas *nucleotrónicas*, capaces de realizar cruceros intercontinentales en menos de un minuto con sus

---

15 Luhman, Niklas, "La teoría moderna de Sistemas como forma de análisis complejo" en Sociológica, núm. 1, primavera 1986, UNAM, México, págs. 103-115.

16 Hirschman, Alberto, *Salida, Voz y Lealtad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pág. 105-106.

17 Vattimo, Gianni, ob. cit, pág. 147.

18 Virilio, Paul, *Vitesse et Politique*, Editions Galilée, París, 1977, págs. 133-147.

cabezas de múltiples ojivas y su capacidad de alcanzar varios objetivos simultáneamente, así como con la utilización *ad nauseam* de los satélites para la transmisión (*network*) *coast to coast* y trans-oceánica de signos, voces e imágenes, públicas, privadas y militares, secretas o codificadas, se ha producido la *desestructuración* de las distancias logrando convertirlas en meras abstracciones tanto para el vehículo como para el signo (aquí se impone de nuevo la imagen de la flecha inmóvil); no es ni el vehículo ni el signo los que efectúan las trayectorias sino el tiempo que los transcurre vertiginosamente. Así, las trayectorias se efectúan simultáneamente en el espacio abolido, negado, y en el microcircuito que los comanda. Se produce entonces la miniaturización del espacio y con ello su banalización.

En la jerga de la guerra "ceder espacio para ganar tiempo" ha perdido toda significación. En la actualidad ganar tiempo es sólo cuestión de posesión y disposición de aparatos meganucleotrónicos y de aparatos electrónicos de control social. Mediante la ubicuidad mediatizada, el territorio pierde toda significación (además de que hoy más que nunca puede ser destruido, borrado de la pantalla y del mapa) frente a la velocidad de respuesta de las trayectorias del proyectil y del signo. *Menos de un minuto point to point* del primero, *más de tres vueltas a la tierra en un segundo* del segundo.

Ahora se valoriza el no-lugar, la invisibilidad, la ubicuidad del transporte de vehículos de máquinas meganucleotrónicas; la movilidad de la teletransportación de las emisiones informáticas y la construcción de redes o rizomas de información.

Así como Piero Sraffa habló de la producción de mercancías por medio de mercancías, hoy nos encontramos en la época de la producción de abstracciones como nuevas mercancías, en la *producción de información mediante información*, nueva modalidad postmoderna de la producción de mercancías. Jean-Francois Lyotard expresa claramente al respecto:

> "Nos encontramos ya en una situación en la que la frase debe satisfacer las exigencias de la lógica informática.
> Dicha lógica es relativamente sencilla: se trata de transcribir una frase, incluso compleja, que nos permita enumerar sus unidades de información, es decir según la lógica binaria del álgebra de Boole: si/no, de manera que el lenguaje se convierta en mercancía. Condición: que su sentido sea contabilizable. Para que las frases circulen en el menudo del lenguaje (como es ante todo el de los media) tienen que ser competitivas."[19]

---

19 Lyotard, Jean-François, "Reglas y Paradojas" en *Revista Universidad de México*, núm. 437, UNAM, México, junio 1987.

Aquí aparece una de las claves necesarias a la elaboración de la crítica de la noción de postmodernidad, como lo veremos más adelante.

Es también la *desestructuración* de conceptos que se anulan, que se hacen *nada*, como el de campo de batalla, el de distancia y el de materia. La *superconducción* (para citar el nuevo intersticio tecnológico, cuyas secuencias estamos próximos a conocer) implica la abolición de la *resistencia de la materia al paso de la energía*, con todo lo que esto puede significar.

Con la abolición de la resistencia al espacio, y en cierta forma a la materia, llegamos a la abolición del espacio mismo, a una nueva dimensión del ser en este mundo, a una época que finaliza, que se siente morir, y en este morir de las determinaciones a una manera del pensar distinta; Daniel Bell escribe sobre este agotamiento existencial:

> "El sentimiento de un final, como lo ha observado Frank Kermode, se da de manera recurrente en las culturas que avanzan hacia un clima escatológico o esperan en un estancamiento cultural. Si no establecimos cuándo comienza el modernismo —su punto de partida puede coincidir con un cambio en la sensibilidad, o con la individualidad, o con la autonomía— de instituciones como la economía o la estética— lo cierto es que el 'modernismo cultural' llega a su final."[20]

También Cornelius Castoriadis explicita este sentimiento de final que va mucho más allá del segmento estético cultural de lo moderno:

> "Lo que está a punto de morir hoy, lo que en todo caso está profundamente en duda, es la cultura occidental: cultura capitalista, cultura de la sociedad capitalista, pero que va mucho más lejos que ese régimen histórico-social porque comprende todo lo que éste ha querido y podido recuperar de lo que ha precedido y, sobre todo, particularmente en el segmento griego occidental de la historia universal."[21]

En este proceso de disolución de la modernidad y "constitución" del momento postmoderno, la filosofía y la sociología han querido recuperar algunos temas; se trata de determinar la crisis de la modernidad, de su cultura y de sus obras, particularmente en: los dominios del espacio y del territorio, de su disposición y de la organización de sus volúmenes; del saber, de su segmentación, de su nueva determinación y de su extensión y/o extinción; de la razón, de su expresión y sus

---

20 Bell, Daniel, "La vanguardia fosilizada" en *Vuelta*, núm. 127, junio 1987, México, pág. 31.

21 Castoriadis, Cornelius, "Transformación social y creación cultural", en *Vuelta*, núm. 127, junio de 1987, pág. 12.

formas de racionalidad y racionalistas; de la lógica, de su imperio y de sus aplicaciones sintéticas; de la técnica y de sus transformaciones en tecnologías; del lenguaje, de sus signos, de sus significantes y de sus significados; del campo de la materia, de su conocimiento de lo infinitamente grande y de lo infinitamente pequeño; del tiempo, de su relatividad, de su uso y de su dominio; de la cultura y de sus obras en el campo de la estética; de las relaciones sociales, de la determinación de nuevos sujetos y del proceso de destrucción de los sujetos tradicionales.

Kostas Axelos nos dice en su último *precis* de filosofía sistemática:

> "Es en el tiempo que las manifestaciones del mundo tocan a su fin, mueren, señalan igualmente aquello que a través del retiro perdura. Frecuentemente, el fin de una cosa dura mucho tiempo y es el principio de otra que la continúa a través de sus numerosas metamorfosis o pseudo-morfosis."[22]

Ante la ausencia manifiesta de una nueva síntesis podríamos preguntar si no es que la pre-noción de postmodernidad toma algunos significados de la pseudomorfosis, a la que Axelos hace referencia. Sin dejar de estar aún en un terreno ambiguo podemos intentar algunas respuestas que tenderían a construir un principio de crítica política:

1. La pre-noción de postmodernidad hace referencia a un movimiento que se pretende negativo, es decir, apunta a la crítica de la modernidad y de su obra social y cultural.
2. Podemos entender sus postulados como incipientes y aún no formulados de manera sistemática aunque pueden mostrarse como coherentes. Indiquemos algunos de ellos:

   a) Se presenta como un momento que quiere ser descentrado y descentralizante de manera formal. b) Es anti-funcional en la medida que pretende privilegiar la forma por sobre la función. c) Se considera desemantizante puesto que repudia el signo, el símbolo y los significados. d) Es pre-moderna en la medida que recupera la referencia al pasado. e) Es anti-clásica por la forma específica en que trata las formas antiguas; irreverente, insinuada, parcial y descontextualmente. i) Es ecléctica por la mezcla sin sentido, de formas, movimientos y épocas que trata de hacer aparecer como rompimiento de lo nuevo y de lo vanguardista. g) Es apolítica porque se presenta como el fin de

22 Axelos, Kostas, *Systematique Ouverte,* Les Editions de Minuit, París, 1984, pág. 123.

la política. Pero, sabemos que la disolución de la política no es sino la transformación de la política en política por otros medios. En este caso, el renacimiento de la política salvaje y de una política de control social por medios innovados: la pretensión de acumulación de información para la acción política y el control sobre lo social encuentran, como principal actor un nuevo tipo de Estado, que renuncia a la planificación y a ser el vehículo del desarrollo a cambio de potenciar su velocidad de respuesta, su rápida intervención; reedición de la guerra relámpago. Paul Virilio lo ha bautizado como Estado de Urgencia, Alberto Tarozzi lo denominará Estado de Emergencia,[23] Toni Negri el Estado del Post-Welfare o del Warfare.[24] Es el Estado de los neo-conservadores, y por simpatía de los postmodernistas más acríticos.

3. En su sentido más inmediato sus elementos consustantivos podrían presentarse de la siguiente forma:

   a) Tiene como referente la profundización de la parcialización del conocimiento derivado y monopolizado por los agentes de la revolución técnico científica, a la cual adhiere y recubre sin criticar. b) Sus exponentes entran "de buen modo" a la integración de las nuevas formas de profesionalización informatocráticas, delegando una parte importante del diseño (industrial, arquitectónico, policíaco, militar, social, urbano, etc.) a la inteligencia artificial. c) Es incapaz de dar articulación (lo cual repudia) a la obra (científica, moral y artística) con los valores culturales y, mucho menos, con las necesidades sociales. d) Reedita el gusto por la monumentalidad al cual adhiere sin recato ni reflexión, a la par que identifica la categoría de sociedad con la noción de sistema en su sentido más técnico posible y, finalmente, participa del culto al poder, ahora su principal cliente, y muy particularmente al poder tecnológico.

Y es que el poder tecnológico y el poder del capital están hoy más que nunca íntimamente ligados. Los desplazamientos del capital de las industrias tradicionales del acero y del carbón hacia las postindustrias del imperio del silicium así lo muestran. Y se muestran muy compatibles con este estallido de los espacios y con la no pretensión de

---

23 Tarozzi, Alberto, (a cura di), *Stato di Emergenza*, Franco Angeli Editori, Milano, 1983, págs. 9-32.

24 Negri, Antonio, "*Crisi dello Stato crisi*" en *Macchine Tempo. Rompicapi liberazione costituzione*, Feltrinelli Editori, Milano, 1982, págs. 193 y sgtes.

una nueva síntesis, sencillamente porque no se trata como lo plantea Vattimo de un rompimiento con lo nuevo, con la idea del desarrollo, sino de la continuidad del fracaso de la modernidad incapaz de innovar la socialidad y de dar alternativas a la práctica de la práctica social. Curiosamente las principales fuerzas de la innovación de la razón técnica, electrónica y militar no solamente no dejan el comando de los intercambios fundamentales sino que abiertamente lo refuerzan transformando gradualmente este mundo de un paraíso perdido en un desierto irrecuperable. A contracorriente, el hombre busca en el horizonte un proyecto de sociedad autónoma, de plena libertad social e individual, como la única posibilidad de su última creación política libertaria.

Gilles Deleuze nos habla de una situación en la que el superhombre de Nietzsche (ni hombre, ni Dios) más que inaugurar la postmodernidad se reinventa a sí mismo:

> "Las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera, aquellas del silicium que toman su revancha sobre el carbón, aquellas de los componentes genéticos que se vengan del organismo, aquellas de los agramaticales que se vengan del significante. Frente a estas fuerzas, haría falta estudiar las operaciones de redoblamiento, donde la 'hélice doble' es el caso más conocido. ¿Qué es el súper-hombre? Es el componente formal del hombre con esas nuevas fuerzas. Es la forma que se produce de una nueva relación de fuerzas" (...) "Es el hombre cargado del ser del lenguaje (de 'esta región informe, muda, insignificante, donde el lenguaje puede liberarse' igual de lo que él mismo tiene que decir). Como diría Foucault, el superhombre es mucho menos que la desaparición de los hombres existentes, y mucho más que el cambio de un concepto: es el advenimiento de una nueva forma, ni Dios ni el hombre, de donde se puede esperar que no será peor que las dos precedentes".[25]

Finalmente, si algo quisiéramos rescatar de la radicalidad de la noción de postmodernidad es su potencia negativa y, sobre todo, el hecho de que nos permite reabrir la discusión en torno al fracaso de la modernidad para cumplir con sus promesas y de la posibilidad de su salida. No quisiéramos coincidir con Vattimo en su propuesta de *no future*, quisiéramos, en cambio, coincidir con la comprobación de la crisis de la idea de progreso como normatividad de la acción social, así como de la necesidad de un nuevo acto de fundación humanista, ni teleológico ni escatológico. Quizá no el superhombre de Nietzsche, quizá tampoco la idea de una sociedad libre de sí misma, quizás apenas, la forma de un hombre libre, por primera vez, al final de la prehistoria,

---

25 Deleuze, Gilles, *Foucault*, Les Editions de Minuit, París, 1986, págs. 140-141.

al comienzo de la posthistoria y a la manera de las propuestas de Foucault, que rompiendo con las ideas de progresión infinita y de fundamento, apuestan por la politicidad y la innovación de la práctica social. John Rajchman dice al respecto:

> "Es esta libertad real que la filosofía de Foucault convoca como su verdad crítica. Porque su ética de decir verdadero no pretende nunca fundar o legitimar los saberes, o perpetuar la Razón adquirida; busca suscitar la invención de nuevas formas de reflexión o de acción."[26]

En todo caso, ésa es la tarea que debemos reconocer en una teoría de la postmodernidad no comprometida con la concesión acrítica, oportunista y apologética de lo existente. Veremos...

Finalmente, para nuestros ámbitos del subdesarrollo, si la idea de desarrollo posible queda abolida para el desarrollo mismo, si la noción de progreso no es ya más que una aporía circular, entonces nos encontraríamos con que la forma de la postmodernidad asume la expresión de imposibilidad de la modernidad en nuestros territorios. Parecería que el subdesarrollo habría encontrado la vía de su profundización como tal.

Quizá también sea el principio de la liberación de los cánones de la imposición metropolitana y el principio de nuevas búsquedas donde el ideal del desarrollo no puede ser más la copia inerte y maltrecha de una idea que ha demostrado su fracaso. Es, por lo tanto, tiempo del imaginario, tiempo de inventarse una historia ni nueva, ni vieja, sino tan sólo nuestra. Con los tiempos que vienen, cambian los personajes, los sujetos, las demandas y también las utopías; si las utopías, como todo lo material, son una dimensión de lo real, pensarlas y realizarlas está en el campo de lo posible.

San Jerónimo/Copilco, México D. F., agosto/set. 1987.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Adorno, T. W. y Horkheimer. M., *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1969.

Assoun, Paul-Laurent, *Freud y Nietzsche*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

Barthes, Roland, *L'Empire des signes*, Editions d'Art Albert Skira/ Champs Flamarion, París/Genéve, 1970.

Barthes, Roland, *El grado cero de la escritura*, Siglo XXI Editores, México, 1973.

26 Rajchman, John, *Michel Foucault. La liberté de savoir*, Aux Editions de Presses Universitaires de France, París, 1987, pág. 147.

Barzilay, Marianne y otros, *L'invention du Parc*, Graphite Editions, París, 1984.

Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, Siglo XXI Editores, México, 1969.

Belaval, Yvon, (a cargo de), *Racionalismo, Empirismo, Ilustración*, Col. Historia de la Filosofía, Siglo XXI Editores, México, 1976.

Benjamin, Walter, "*Zentral Park*", en *Revue d'Esthétique*, nouvelle série, núm. 1, 1981, dedicado a Walter Benjamin.

Cacciari, Massimo, *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, Siglo XXI Editores, México, 1982.

Cassirer, Ernest, *La filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

Castoriadis, Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe*, Editions du Seuil, París, 1978.

Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía, De Fichte a Nietzsche*, Editorial Ariel, Barcelona, 1978.

Fieschi, Roberto, *L'invenzione tecnologica*, Il Saggiatori, Milano, 1981.

Foster, Hal y otros, *La posmodernidad*, Editorial Kairos, Barcelona, 1985.

Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, México. 1970.

Pessis-Pasternak, Guitta, *Conversación con Jean François Lyotard sobre la posmodernidad*, trabajo mimeografiado, 1985.

Sartre, Jean-Paul, *L'etre et le néant. Essai d'ontologie phénomenologique*, Editions Gallimard, 1943.

Schonberg, Harold C., *I Grandi Musicisti.*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1972.

Tarozzi, Alberto, (a cargo de), *Stato di emergenza*, Franco Angeli Editore/Prisma, Milano, 1983.

Virilio, Paul, "*L'Etat nucléaire*" en *Revue Change International*, núm. 2, París, mai, 1984.

¿EXISTE O NO LA MODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA?

José Joaquín Brunner*

NO ME DIGA USTED QUE SOMOS MODERNOS

Existe una tesis que sostiene que la modernidad se impuso en América Latina como un artificio, una mentira; en cualquier caso como una constelación cultural superpuesta a una realidad más real de Latinoamérica, la profunda, indígena, ancestral, "macondiana". De seguro, aquí residiría su sustrato más auténtico.

Según esta tesis, para ser modernos nos faltó casi todo: reforma religiosa, revolución industrial, burocratización en serio del Estado, empresarios schumpeterianos y la difusión de una ética individualista. Procesos que recién producidos hubieran hecho posible, después, la aparición en estas latitudes del ciudadano adquisitivo que produce, consume y vota conforme a un cálculo racional de medios y fines.

Paradojalmente, esta tesis, enunciada bajo distintos supuestos, da lugar a varias diferentes, incluso antagónicas, posturas político-intelectuales.

---

* Profesor Investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Programa Santiago de Chile.

NUESTRA VERDAD, ACASO NO LO SABE USTED, ES MÁGICO-REAL

Hay quienes proclaman, a partir del desenmascaramiento de nuestra pseudo-modernidad, la revitalización de las "culturas interiores" de nuestra región; el reaparecimiento de lo mágico-real y el florecimiento de una cultura cuyas metáforas fundantes se encuentran de común ligadas a la naturaleza y sus fuerzas. Cultura de la sangre y del suelo originales, cuyas raíces se hunden "en lo más genital de lo terrestre". Cito a propósito este verso de Neruda pues siempre he pensado (y confieso que carezco de cualquier otro título para hablar en serio de literatura que el de ser un lector ávido) que Neruda exploró hasta el límite esa idea de que la sustancia de América Latina estaba por detrás y por debajo de su aparente cultura moderna, en una naturaleza épica y dramatizada que se hacía cargo, para siempre, de las derrotas y victorias humanas.

> "No hay nadie. Mira las piedras.
> Mira las piedras de Arauco.
> No hay nadie, sólo los árboles.
> Sólo son las piedras, Arauco".

La modernidad nace, en esta versión, de alguna ocasional fusión —romántica o revolucionaria, da igual— del pueblo, la naturaleza y la historia. La cultura moderna, para ser auténtica, necesita ser una reconciliación. Una cierta retórica nacionalista suele descansar en estos símbolos. Neruda, en cambio, reflejó esas fusiones desde el lado revolucionario; sobre todo cuando cantó a la guerra o a la construcción del socialismo. Hasta la aceleración de la modernidad se introduce entonces en sus versos y estos corren a la par que los trenes y las señales: "Los minerales/ acudieron/de sus sueños oscuros/se levantaron/ se hicieron rieles, ruedas/locomotoras, hilos/que-llevaron las sílabas eléctricas/por toda la extensión y la distancia".

LO QUE FUIMOS, POR SI USTED NO LO SABE, ES LO QUE SEREMOS

Una segunda escenificación de esta postura descubre la gran ruptura cultural de América Latina precisamente al introducirse la falsa conciencia liberal e independentista en el siglo XVIII, que habría vuelto al continente de espaldas a la raíz sincrética de su cultura, aquélla nacida de la fusión de creencias indígenas y cristianas y que tiene su figura-símbolo en la Tonantzin/Guadalupe, "una madre natural y sobrenatural, hecha de tierra americana y teología europea", al decir de Octavio Paz. El mismo Paz ha descrito la diferencia entre las dos Américas —la del norte y la nuestra— como una diferencia entre la modernidad del capitalismo y la democracia, hija de la Reforma

(religiosa) y la nuestra, "hija de la monarquía universal católica y la Contrarreforma" que, por su lado, desciende desde más atrás, desde el "gran tajo" respecto de las civilizaciones indígenas antiguas introducido al momento de la conquista y la evangelización:

> "Los españoles derriban las estatuas de los dioses, destruyen los templos, queman los códices y aniquilan a la casta sacerdotal. Es como si les hubiesen quitado los ojos, los oídos, el alma y la memoria al pueblo indígena. Al mismo tiempo, el catolicismo les da una visión del mundo y del trasmundo; les da un estatuto y les ofrece un cielo; los bautiza, es decir, les abre las puertas de un mundo distinto". (Octavio Paz)

La Nueva España es, según Paz, barroca y neotomista, anticrítica y contradictoria. No puede, dentro de los supuestos intelectuales que la constituían, "inventar ni pensar por su cuenta". Su producto más genuino es el mestizo; no el criollo ni el indio.

En cambio, su vocación separatista, necesidad de autoafirmación de los criollos, sólo podía consumarse negándose Nueva España a sí misma. Es lo que ocurre con la Independencia; el origen de nuestro artificio modernizador. "La Independencia fue un falso comienzo —dirá Paz— nos libró de Madrid, no de nuestro pasado". La revolución liberal no condujo al capitalismo; la ausencia de la crítica —nunca institucionalizada en el pasado— desembocó en la mantención de las viejas realidades, ahora enmascaradas tras nuevos valores.

> "Comienzo de la inautenticidad y la mentira; males endémicos de los países latinoamericanos. A principios del siglo XX estábamos ya instalados en plena pseudomodernidad: ferrocarriles y latifundismo, constitución democrática y un caudillo dentro de la mejor tradición hispanoárabe, filósofos positivistas y caciques precolombinos, poesía simbolista y analfabetismo". (Octavio Paz)

Desde el ángulo de visión de esta segunda postura, o bien se puede recuperar para América Latina el ejercicio de una función intelectual crítica, que genere una nueva tradición liberal, enraizada en sus pasados indígena, católico y pseudomoderno y dé paso así a una modernidad auténtica, o bien se puede reclamar un radical redescubrimiento de la cultura latinoamericana, como supuesto previo para repensar la modernidad y sus fundamentos religiosos.

DESDE EL FONDO NOS LLAMA LA RELIGIÓN

La tercera postura que parte del supuesto de la pseudomodernidad es, precisamente, aquella que ubica el *ethos* cultural latinoamericano en la específica síntesis novohispánica, barroca, cristiana y mestiza. Allí, en el espacio ritual de una religiosidad de masas, que no habría termi-

nado por desencantarse y secularizarse —espacio más que aplastado, oculto— se encontraría la clave que explica el fracaso de las empresas modernizadoras e iluministas en América Latina. Según lo expresa un sociólogo chileno:

> "El espacio público ha querido ser ocupado monopólicamente por el discurso ideológico-político, secularizando la experiencia religiosa del encuentro intersubjetivo y convirtiendo la misma opción política en una suerte de equivalente funcional de la fe religiosa. Pero sostenemos que a pesar del aparente éxito de estas tendencias iluministas, el ethos barroco y mestizo no ha sido destruido, sino que solamente se ha ocultado." (Pedro Morandé)

En efecto, la política y el discurso iluministas no pasarían de ser un ritual, ellos mismos, protagonizados por las élites sin que ellas apenas lo entiendan. La propia actividad de los núcleos políticos y tecnocráticos constituiría hoy el "gran espectáculo barroco que el pueblo presencia con sentimientos encontrados de compasión y rebeldía". Sus propuestas modernizantes —de necesaria racionalización y funcionalización de la vida social— son "desculturizantes", para continuar con Morandé, en la medida en que no respetan ese *ethos* "que, de generación en generación, ha ido conformándose a partir de nuestra propia historicidad". Así los modernizadores, cada vez que intentan imponer esquemas funcionales que destruyen la significación que la gente da a sus propias conductas, terminan produciendo "desintegración y anomia generalizadas". Proceden sin darse cuenta de "que la autocomprensión cultural es mucho más fuerte y persistente que las políticas modernizadoras que una y otra vez (ellos) se ven obligados a cambiar".

Y NO OLVIDE USTED LA PENETRACIÓN CULTURAL

Existe todavía una cuarta postura desde la cual la modernidad cultural suele percibirse, en América Latina, como un producto espurio; esta vez sobre la base de que se trataría, antes que todo, de una manifestación de la penetración cultural norteamericana. Carlos Monsivais, mexicano, es quien más lúcidamente ha tratado este tópico, sin dejarse llevar por la mitología de los folklorismos localistas.

> "Quien dice en América Latina *penetración cultural*, —escribe Monsivais—, refiere los métodos gracias a los cuales un mito insostenible ("el capitalismo democrático") deviene utopía para las masas, aparato de falsificación de vivencias, trampa de la autodeterminación nacional. Una ofensiva ideológica y comercial se sustenta en la modernización tecnológica y en la confusión, de contenido vagamente antropológico, entre adquisición de comodidades y el conjunto de la cultura".

Monsivais habla de “peligros reales e ilusiones perdidas”. Nos interesan estas últimas que refieren a una estrategia defensiva frente a la penetración cultural que estaría perdida de antemano. Consistiría en elevar frente a esa fuerza “externa” (como si la penetración viniera sólo de “afuera”, acota Monsivais, y no fuese buscada y promovida asimismo desde “dentro”), fuerza que además ha tenido el éxito de pasar por todopoderosa y debilitar así las energías psicológicas para resistir; en elevar frente a esa fuerza unas “tradiciones” y “unos valores nacionales” que son un invento (“muchos de ellos frutos del autoritarismo, el machismo y la moral feudal”) y que ocultan otras tantas deformaciones y alienaciones.

En esta postura, entonces, modernidad equivale a la imposición, socialización y difusión de una ideología que convierte al “consumo en la única ideología posible”; “que hace del ‘estar al día’ en materia de compras el único criterio de la modernidad”. Más que el acto adquisitivo, se corrige Monsivais, es la (de)formación de los deseos y la continua exposición a los medios de la industria cultural lo que está en la base de ese movimiento que termina por hacer que una colectividad no consiga ya “confrontar sus experiencias y verificar sus metas legítimas”.

ENTONCES: ¿SOMOS O NO MODERNOS?

La experiencia de la modernidad en la cultura latinoamericana ha conjugado, más o menos durante 150 años, temas similares a los que aparecen en las varias posturas de quienes sostienen la tesis de la pseudomodernidad. O sea: el intento de rescatar un “específico” cultural latinoamericano; la discusión sobre la identidad de ese “específico” a partir de la historia; la subsistencia de las culturas autóctonas en medio de la modernización; el nacionalismo versus la penetración cultural; la dependencia y el imperialismo; en suma, falsedad o autenticidad de la modernidad latinoamericana.

Entre tanto, han cambiado drásticamente las bases institucionales y de operación dentro de las cuales se desenvuelve la cultura latinoamericana. El mundo rural ha perdido importancia en favor de la cultura urbana; la alfabetización masiva ha avanzado significativamente sustituyendo las tradiciones orales de preservación y transmisión de la cultura; la escolarización se ha impuesto no sólo como el régimen de introducción a la disciplina del trabajo sino también como introducción al universo de los conocimientos socialmente valorados; el desarrollo de la industria cultural ha transformado pronto, para no seguir atrapados en una lectura demasiado fácil o simple de Weber.

De hecho, la diferenciación ocurrida en el campo cultural —que es el rasgo primordial de la modernidad en este nivel— termina por

separar, y vuelve autónomas, a las artes, las ciencias, la tecnología, la filosofía, la moral, la religión, creándoles incluso ámbitos institucionales específicos al lado de los cuales se desarrollan nuevos aparatos de integración, como el sistema educacional y el de los *mass media*.

LA MODERNIDAD NO ES UN JUEGO DE "TODO O NADA"

En América Latina este proceso de diferenciación ocurre tardíamente y de manera altamente heterogénea por el patrón de desarrollo dependiente y asociado, que combina la heterogeneidad económica con la desestructuración social y la apertura a la política de masas —esta última bajo formas populistas, autoritarias o de democracia restringida— junto con un desigual avance de los diversos sectores de la producción cultural y de la segmentación de las formas de participación y consumo de la cultura.

Así, un proceso generalizado de racionalización y diferenciación de los modos de producción y participación culturales, frecuentemente ligados a movimientos de difusión y recepción de modelos provenientes desde los países centrales y en particular de los Estados Unidos, se combina de las maneras más sorprendentes con los específicos "rezagos" que se hacen presentes en el desarrollo de nuestras sociedades. Esto explica, por ejemplo, que la masificación mesocrática de la enseñanza superior se haya iniciado en el continente en el momento en que todavía la mitad de la población mayor de 15 años era analfabeta. O que hoy se esté desarrollando con intensidad el nivel de la educación universitaria de postgrado, mientras la enseñanza primaria, en varios países, es incapaz todavía de asegurar un mínimo de escolarización a todos los jóvenes en edad de recibirla. O, como señala Antonio Cándido, que las masas, al alfabetizarse y verse envueltas en el proceso de urbanización, pasen directamente de la "fase folklórica" y las tradiciones orales "al dominio de la radio, de la televisión, de las tiras cómicas y las revistas de historietas, constituyendo la base de una cultura de masa". Luego, la alfabetización no crea un público lector de literatura; más bien, ella facilita la integración a los procesos de escolarización, socializa en las disciplinas básicas necesarias para incorporarse a la fuerza de trabajo (esto en el mejor de los casos) y abre las puertas a la cultura urbana de masa que gira en torno de los productos de la industria cultural.

El cosmopolitismo inaugurado por esa industria cultural convive así, mano a mano, con el localismo de casi todas las demás posiciones ocupadas en la vida cotidiana por la mayoría de los habitantes de la región; Flash Gordon ingresa triunfal en la población marginal y *Dallas* puede representarse, sin rupturas cognitivas graves, al lado de la telenovela local.

Pero no sólo la cultura masiva absorbe rápida e integralmente las experiencias comunicativas elaboradas en países mucho más avanzados; también las culturas profesionales de las élites experimentan procesos similares de modernización heterogénea y asociada. Basta mirar hacia las comunidades científicas locales y a sus sistemas de comunicación y de distribución de reconocimientos y prestigios para constatar su grado de "apertura hacia el exterior", que en este caso se llama entonces, benévolamente, "grado de internacionalización" y se saluda como un indicador del grado superior de madurez alcanzada por las disciplinas. Esto último, sin perjuicio de que nuestros científicos contribuyen con menos del 2% de los artículos registrados internacionalmente dentro de las publicaciones de la ciencia usualmente denominada de "corriente principal" (*mainstream*); pero eso es ya otro asunto que no podemos tocar aquí.

A LA MODERNIDAD NO SE LLEGA SÓLO POR LAS LUCES

La modernidad cultural no excluye, en consecuencia, sino que presupone, todas esas mezclas aparentemente contradictorias que resultan por doquier de la diferenciación de los modos de producción cultural, de la segmentación de los mercados de consumo cultural y de la irresistible expansión de la industria de bienes culturales y su internacionalización. El hecho de que en América Latina subsistan sectores de la población que se hallan fuera de esos circuitos de producción y consumo simbólico, o que poseen matrices culturales heredadas que no fueron elaboradas durante el despliegue de la modernidad, nada dice respecto del modelo cultural predominantemente moderno que se ha impuesto definitivamente en las sociedades latinoamericanas.

Dicho modelo, en efecto, tiene menos que ver con la historia de las ideas pretendidamente modernas —incluso con la Reforma religiosa, la crítica racionalista, el liberalismo democrático, o cualesquier otro ideal emancipatorio, que son contenidos históricos que variablemente adquiere la modernidad europea— que con aquellos otros rasgos de racionalización, diferenciación, especialización, profesionalización y de reproducción industrial que caracterizan la evolución del campo cultural moderno. O sea, a sus instituciones, personal, tecnologías de producción, circuitos de transmisión y conformación de una específica cultura de masa.

LA POSTMODERNIDAD: UNA NOTA AL MARGEN

Por eso, cuando desde Europa se anuncia el fin de la modernidad —con su explosión de formas culturales, predominio del consumo, desaparición de los grandes discursos de fundamentación, crítica de la razón y los valores, heterogeneidad de los componentes nacionales,

acelerada internacionalización, pérdida de las legitimidades, erosión del espacio público, proliferación de los espectáculos en la política, etc.— nosotros desde América Latina no necesitamos, me parece, hacernos eco de esa problemática. Pues aquí, ni la modernidad —salvo en la visión de algunas élites— estuvo ligada a los principios de la Ilustración europea, cuyo fin ahora se nos anuncia, ni se comportó, nunca, como una experiencia espiritual o social unitaria.

Más bien, ocurrió todo lo contrario: la modernidad penetró entre nosotros en la cultura, cuando ésta giraba todavía en torno de sus núcleos tradicionales y oligárquicos, y se desplegó como diferenciación y profesionalización del campo institucional de la cultura recién desde comienzos de este siglo, combinando discursos e imitando las luces del norte; avanzando por medio de las escuelas con sus maestros muchas veces mal formados y peor pagados. Y, más tarde, lo hizo de la mano de la radio, mientras se creaban universidades, se instalaban los pioneros de las ciencias, se extendían las influencias del extranjero, a la par que las masas rurales y una parte significativa de la población urbana permanecía en el analfabetismo. La modernización de la cultura era todo eso y no la mera superposición de una nueva capa o barniz sobre las preexistentes en las culturas ancestrales y aquella traída por los conquistadores. Si en algún momento hubo una "síntesis" cultural novohispánica —y Paz por ejemplo dice que "la sociedad novohispana de los siglos XVII y XVIII es un todo mucho más perfecto y armónico que la Sociedad mexicana de la primera mitad del siglo XX"—, o si existió todavía alguna unidad cultural bajo la forma de la dominación oligárquica en el siglo pasado, es evidente que ella desapareció en las recientes décadas bajo el impulso de la experiencia modernista en la cultura, con sus procesos, precisamente, desintegrativos, diferenciadores y de multiplicación de las heterogeneidades y heteronimias frente al mundo central.

Al punto de hablar hoy día de una pseudomodernidad, de una modernidad mentirosa, como de un mero producto de élites intelectuales, es colocarse de espaldas al hecho de que la modernidad reina, antes que todo, en la cultura de masa, y penetra todo el campo de la producción cultural, marginando casi por completo aquellas culturas que se mantienen en circuitos que operan por fuera del mercado y que se basan en matrices de producción y reproducción ajenos a la escuela, los medios de comunicación y la industria cultural. Pero incluso dichas culturas, llamémoslas populares, autóctonas, alternativas, de resistencia, o como se quiera en cada caso, son ya parte de esta modernidad; se definen en relación con ésta y poco a poco van integrándose en la cultura de masa, perdiendo allí su especificidad o

sirviendo, por el contrario, como un código de apropiación y reelaboración de ésta.

Tampoco cabe hablar aquí de una postmodernidad, pues ésta se define, a su vez, estrictamente en relación con la autocomprensión europea de la modernidad. Lo que en ese particular tránsito se cree descubrir —aquello que algunos celebran como el advenimiento de una nueva época y los neoconservadores analizan como una pérdida fatal— no es algo que nosotros hayamos tenido nunca, bajo esa forma, como para perderlo ahora; ni podemos celebrar tampoco aquello que sólo nos llega como el eco de una lectura (otra más) sobre la "evolución por etapas" de la humanidad mirada desde su propio centro.

TENTATIVAS CONCLUSIONES

La pugna entre los sostenedores de alguna versión de la tesis de la pseudomodernidad y los que, por el contrario, se sitúan en la línea de esta modernidad heterogénea, fluida y en vías de hacerse y rehacerse, se vuelve interesante sobre todo cuando se trata de prolongar su lógica y descubrir sus implicaciones político-intelectuales.

Desde el ángulo de los impugnadores de nuestra pseudomodernidad cabría esperar, me parece a mí, una de dos salidas: o una reafirmación nacionalista y romántica, que redescubriera las señas de nuestras culturas olvidadas, sepultadas, y las transformara en contracultura frente a la pseudomodernidad o una crítica de ésta en nombre de un nacionalismo o latinoamericanismo que reclama para sí una ideología refundacional: el cristianismo, el socialismo, la seguridad nacional o cualquiera otra con suficiente poder para "bautizar" la modernidad y declararla, entonces, fuera de toda sospecha.

La primera de estas salidas se insinúa, muchas veces, como una especie de "neofolklore" de lo popular, que opone a la pretendida modernidad nuestros caracteres específicos supuestamente más propios. O sea, un universo simbólico más profundo y arquetípico que se habría negado a desaparecer y que volvería a emerger y manifestarse aquí y allá: en los santones, la brujería, la violencia ritual; en los ritos religiosos sincréticos, las animitas, la medicina de hierbas; en las comunidades que sobreviven fuera del mercado, etc. O bien, en las supuestas "contradicciones actuales de la modernidad": la adoración del poder, las burocracias patrimonialistas, la ética de hacendados desplazada ahora a la economía moderna, la influencia de la iglesia en el plano temporal, el caudillismo populista o militar, etc. Octavio Paz ha captado esta mentalidad de lo "específico-sepultado" mejor que cualquier otro cuando escribe: "El pueblo mexicano, después de más de dos siglos de experimentos y fracasos, no cree ya sino en la Virgen de Guadalupe y en la Lotería Nacional".

Los que desean "bautizar" la modernidad en nombre de alguna "gran ideología", para así arrancarle sus velos mentirosos y hacer surgir a la luz del día su nuevo rostro, pretenden habitualmente, aún sin reconocerlo a veces, suprimir la variedad, diferenciación y heterogeneidad que constituye nuestra modernidad. No toleran, en realidad, esta mezcla que llaman contrahecha; esta complejidad que no es fácil de asimilar por los esquemas de análisis; esta irrupción de lo moderno que no se parece ni al "moderno" europeo, ni al "moderno" norteamericano, ni al "moderno" socialista real. Frente a ese desorden, esa apariencia que nos confunde con sus trizaduras y recortes, aspiran a introducir una fuerza que contrarreste la dispersión y devuelva un centro a la cultura, haciéndola girar en torno de un solo eje. Así, algunos cristianos quisieran "evangelizar" de nuevo la cultura de esta parte de América; algunos militares volver a jerarquizarla, disciplinarla y hacerla transparente; y algunos revolucionarios dotarla, por fin, de una lógica que permita la resocialización total de todos en un cuadro común de valores, ideas e ideales.

Por otro lado, aquellos que asumen que la experiencia de la modernidad ha permeado ya nuestras sociedades y que lo ha hecho de la manera heterogénea que era inevitable dentro de nuestro desarrollo histórico, sólo atinamos a repetir una idea —la democracia— cuya actualidad entre nosotros está siempre en entredicho; lo que seguramente es otro rasgo de esta modernidad que no se resuelve nunca a manifestarse por un solo régimen político, para siempre.

Tal vez la democracia sea, en efecto, el único marco donde esa mixtura cultural, esta heterogeneidad, esas disonancias cognitivas y afectivas, de percepciones y lenguajes, pudiesen manifestarse sin reclamar, como modo de existir de cada uno de esos componentes, la exterminación de los otros y, por tanto, el crimen o la exclusión; bajo alguna de sus mil formas contemporáneas.

Santiago de Chile, setiembre de 1987.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Berman, Marshall, *All that is Solid Melts into Air*; Simon and Schuster, New York, 1982.

Bernstein, Richard (ed.), *Habermas and Modernity*; Polity Press, Cambridge, 1986.

Brunner, José Joaquín, "Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina", FLACSO, Santiago de Chile, Documento de Trabajo, núm. 293, 1986.

Cándido, Antonio, "Literatura y subdesarrollo", en César Fernández Retamar (coord.), *América Latina en su literatura*, Siglo XXI, México, 1972.

Dorfman, Ariel, *Hacia la liberación del lector latinoamericano*, Ediciones del Norte, Hanover y USA, 1984.

Germani, Gino, "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", en varios autores, *Los límites de la democracia*, vol. 1, CLACSO, Buenos Aires, 1985.

Habermas, Jürgen, "*Questions and Counterquestions*", en Bernstein, Richard, ob. cit.

Morandé, Pedro, *Cultura y modernización en América Latina*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1984.

Morandé, Pedro, "Cultura y sociedad: los desafíos del futuro", en Colegio de Arquitectos de Chile, *Chile: Espacio y poder*, Editorial Aconcagua, Santiago de Chile.

Monsivais, Carlos, "Penetración cultural y nacionalismo (el caso mexicano)", en Pablo González Casanova (coord.), *No intervención, autodeterminación y democracia en América Latina*, Siglo XXI-UNAM, México, 1983.

Neruda, Pablo, *Obras completas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1967.

Paz, Octavio, *El ogro filantrópico*, Joaquín Mortiz México, 1979.

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Rise of Capitalism*, Unwin University Press, 1970.

DE LA CAJA NEGRA AL CASILLERO VACÍO*

Fernando Fajnzylber**

INTRODUCCIÓN

La experiencia acumulada sobre el desarrollo económico en distintas latitudes parecería indicar que uno de los rasgos prominentes de ese proceso es la combinación de aprendizaje, desde las sociedades en cada momento más avanzadas, y de innovación económica y social, que permite incorporar las especificidades en cuanto a carencias y a potencialidades por parte de los países menos avanzados. Esto explica el hecho fundamental, hoy día ampliamente reconocido, de que las sendas de transformación varían en cuanto a contenido, itinerario e instituciones, reflejando así esta combinación de aprendizaje e innovación.[1] En América Latina uno de los rasgos hasta ahora centrales del proceso de modernización ha sido la asimetría entre el elevado componente de imitación, fase previa al aprendizaje, y el componente marginal de innovación económico-social, político y cultural.

---

* Trabajo presentado en el "International Meeting of Social and Human Scientists", UNESCO, París, diciembre de 1987.
** Investigador Comisión Económica para América Latina (CEPAL), Chile.
1 Véase CEPAL, *Estudio Económico de América Latina*, (1949); R. Prebisch, *Problemas teóricos y prácticos del crecimiento económico*, 1950; A. Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Harvard University Press, 1962.

Diversas formulaciones convergen en la necesidad de que los países de América Latina modifiquen el patrón de desarrollo que ha conformado esta frágil y curiosa modernización. Esta convergencia se desdibuja cuando se intenta precisar la dirección de la transformación, su contenido y el marco analítico adecuado para interpretar el proceso de cambios requerido. En esta nota se formulan esquemáticas consideraciones respecto de esos tres tópicos: el "casillero vacío" en el que el crecimiento coexiste con la equidad, la apertura de la "caja negra" del progreso técnico y la relevancia de internalizar el alcance limitado de la macroeconomía para el abordaje de estos temas.

1. EN AMÉRICA LATINA HAY UN CASILLERO VACÍO

1. 1. MODERNIZACIÓN, CRECIMIENTO Y EQUIDAD

En las más variadas circunstancias, los gobiernos de América Latina, al igual que en el resto del mundo, se plantean como objetivos centrales de la modernización el crecimiento y la equidad. ¿En qué medida los países de la región han alcanzado uno o ambos de estos objetivos?

Si definimos como criterio de dinamismo el ritmo de expansión de los países avanzados en las últimas dos décadas (2,4% anual del PBI por habitante) y aceptamos como definición de la equidad la relación entre el ingreso del 40% de la población con ingresos más bajos y el 10% de la población con ingresos más altos, nos encontramos con que esta relación en los países avanzados alcanza un promedio, a fines de los años setenta y comienzo de los ochenta, de 80%. Supongamos que para América Latina aceptamos como línea divisoria entre los países más equitativos y los menos equitativos una relación similar a esta, pero con un valor de 40%; esto equivale a plantearse como objetivo un nivel "de equidad" equivalente a la mitad de aquél que prevalece en los países industrializados.[2] Cruzando estas dos variables, crecimiento y equidad, y teniendo como línea divisoria del dinamismo el crecimiento promedio de los países avanzados en el período 1965-1984, y como línea divisoria de la equidad, esta relación entre el 40% más modesto y el 10% más próspero, aparece (cuadro 1) una matriz de doble entrada en que queda un casillero vacío: el casillero que corresponde a aquellos países que habrían alcanzado simultáneamente un crecimiento más rápido que el crecimiento superior a la mitad del nivel de equidad que prevalece en esos países; este casillero vacío constituye un interrogante cuya respuesta no parece trivial.

---

2 Las cifras provienen del *Informe sobre el Desarrollo Mundial 1986*, Banco Mundial, Washington, 1986, cuadros 1 y 24.

Se verifica que aproximadamente un 73% del producto bruto interno regional se genera en países que podríamos denominar dinámicos-desarticulados (Brasil, Colombia, Ecuador, Panamá, Paraguay y República Dominicana), un 11% se localizaría en el otro extremo, en aquellos países que podríamos denominar integrados o articulados pero estancados (Argentina y Uruguay) y el 16% restante correspondería a países en los cuales prevalece simultáneamente la condición de desarticulación y estancamiento.

La ubicación en los diferentes casilleros está obviamente condicionada por el nivel que se defina como "parte aguas"; así, por ejemplo, si el límite de la equidad se desplazara levemente hacia abajo aparecerían en el casillero superior derecho países como Costa Rica, Chile y Venezuela y si el límite de crecimiento se desplazara hacia arriba, el número de países dinámicos se reduciría, manteniendo la inserción de países como Brasil, México, Ecuador y Colombia.

Frente al casillero vacío, cabría imaginar que tal vez se trata de una situación a la cual sólo pueden acceder países que hubiesen avanzado en su proceso de desarrollo; esta eventualidad resulta sin embargo refutada en los hechos cuando se consideran países de otras regiones con un nivel de ingreso y de desarrollo, en algún sentido comparable al prevaleciente en América Latina. Se comprueba (cuadro 2) que hay por lo menos seis países de distintas regiones e inclusive con distintos sistemas socioeconómicos y políticos que, de acuerdo a las mismas fuentes de información (Banco Mundial), parecerían poder ubicarse en el casillero que en América Latina está vacío: Corea del Sur, España, Yugoslavia, Hungría, Israel y Portugal; se trata de países cuyo tamaño físico y económico es comparable a distintos países de América Latina y que presentan variadas características en cuanto a origen de las respectivas formaciones sociales e inserciones geopolíticas, y que verifican simultáneamente ambas condiciones, crecimiento y equidad; en consecuencia, la explicación de que ese casillero debe, necesariamente, esperar un nivel de desarrollo superior, resulta descartada. Aparece entonces en toda su relevancia la pregunta respecto de la especificidad del desarrollo latinoamericano que daría origen a esta omisión.

Resulta claro, para los especialistas de la historia, que para entender una región como América Latina es imprescindible saber no sólo de América Latina. Sin embargo, esto que parecería bastante obvio, no ha estado siempre en el centro de la aproximación metodológica con que el tema del desarrollo se ha abordado en la región.

El reconocimiento de esta carencia asociada al denominado "casillero vacío" es perfectamente compatible con el reconocimiento de las profundas transformaciones que experimentó la economía y la so-

ciedad latinoamericana en los últimos treinta años. Aquello que A. Hirschman denomina *"les treinte glorieuses"* de la América Latina,[3] durante los cuales, efectivamente, el producto creció cinco veces entre 1950 y 1981, con una población que se incrementó de ciento cincuenta y cinco millones a casi cuatrocientos millones de habitantes y con un muy rápido proceso de urbanización. Esto se tradujo en el hecho de que, en varios de los países de la región, que en 1950 tenían en la agricultura más de la mitad de la población, ésta se redujo a entre un cuarto y un tercio, las condiciones educacionales y de salud mejoraron significativamente y se crearon instituciones que contribuyeron a favorecer la integración económica, social, política y cultural de la región. Inclusive se establecieron las bases para el desarrollo tecnológico en áreas importantes vinculadas a la agricultura, a las obras públicas, a la energía. La esperanza de vida se elevó significativamente en todos los países de la región, pero, sin embargo, no puede dejar de reconocerse que las formas autoritarias de convivencia han prevalecido para la mayor parte de la población.

El mundo ha crecido y se ha transformado económica, social, política y culturalmente desde la Segunda Guerra Mundial a un ritmo que no tiene precedentes en la historia universal, y en América Latina se han dado también muchas de estas transformaciones. El reconocimiento de los cambios positivos que se han producido en la región no debería, no obstante, conducir, por injustificada, a la autocomplacencia que se observa en aquellos países que ejercen la función de liderazgo a nivel internacional cuando éste se prolonga por muchas décadas.

2. LA CAJA NEGRA DEL PROGRESO TÉCNICO

2.1. PROGRESO TÉCNICO Y MANUFACTURA

Para iniciar la exploración de los orígenes del casillero vacío identificado en el Capítulo 1, tal vez sea interesante contrastar la posición relativa de América Latina, respecto de la economía internacional, en distintos ámbitos de la actividad económica. Aparece entonces claramente (cuadro 3) un hecho que tal vez sirva como "pista" inicial y básica de la investigación y que será interpretado en estos términos en el resto de este trabajo: la región contribuye más en términos de población que en términos de cualquiera de los otros indicadores de actividad económica. Más precisamente, aparece una clara tendencia a disminuir la participación de la región a medida que se abordan

---

3 Hirschman, A., *"The political economy of Latin America development: seven exercises in retrospection"*, *International Congress of the Latin American Studies Association*, Boston, October, 1986.

indicadores de actividades con creciente valor agregado intelectual: en términos de población la región incide en un 8%, en términos de producto bruto interno se reduce a un 7%, si se aborda el producto manufacturero se reduce a un 6%, si en el interior del sector manufacturero se concentra la atención en los bienes de capital, la presencia de la región se reduce drásticamente al 3%, si nos interrogamos sobre la participación de ingenieros y científicos, al 2,4%, si preguntamos respecto de los recursos de que disponen esos ingenieros y científicos para desarrollar sus actividades, la presencia se erosiona hasta alcanzar el 1,8%; y finalmente, en lo que se refiere a la presencia de autores científicos, con toda la precariedad reconocida en este tipo de indicadores, la presencia de América Latina levemente supera el 1 por ciento.

Un rasgo básico del patrón de desarrollo regional sería entonces el hecho de que la reflexión, es decir, la agregación de valor intelectual a los recursos humanos y naturales disponibles, ha sido particularmente precaria y esto de una u otra manera implica que se trata de una región cuyo desarrollo ha resultado más de un proceso imitativo que de una reflexión sobre carencias y potencialidades internas. Lo anterior podría resumirse en términos de destacar como rasgo central del proceso de desarrollo latinoamericano su débil incorporación de progreso técnico, su débil aportación de reflexión original emanada de la realidad para iluminar la amplia gama de decisiones que conlleva la transformación económica y social. Es decir, el casillero vacío previamente mencionado estaría directamente vinculado a lo que podría llamarse la incapacidad para abrir la "caja negra" del progreso técnico, tema en el que obviamente incide el origen de las formaciones latinoamericanas, su institucionalidad, el contexto cultural y un conjunto de factores económicos estructurales cuya vinculación con el sociopolítico es complejo pero indiscutible.

Resulta importante destacar en primer lugar, el hecho de que el esfuerzo de innovación y desarrollo tecnológico no se distribuye homogéneamente en el conjunto de la actividad productiva. Se verifica que este esfuerzo se concentra principalmente en el sector manufacturero que, no obstante representar entre un cuarto y un tercio del producto bruto interno en la mayor parte de los países industrializados, absorbe una proporción que en la mayor parte de los casos supera el 90% de los recursos que se destinan al propósito de investigación y desarrollo; es decir, el sector manufacturero presenta una densidad de esfuerzo y contenido tecnológico que equivale a tres o cuatro veces la densidad promedio de la actividad económica.

Volviendo al tema de la concentración sectorial del esfuerzo técnico en determinadas actividades productivas, resulta interesante des-

tacar el hecho de que en el interior del sector manufacturero, existen determinadas ramas en las cuales se concentra el esfuerzo tecnológico, es decir, no son todas las ramas industriales igualmente intensivas en conocimientos y en esfuerzos tecnológicos; en el hecho se verifica que la rama química junto a la rama que en términos genéricos se denomina como "*engineering products*" y que corresponde a la metal-mecánica, que agrupa los bienes de capital y los equipos de transporte más los electrodomésticos principalmente, reciben no menos del 80% del esfuerzo de investigación en desarrollo, en circunstancias de que su peso en la actividad manufacturera total es inferior al 40%.

En consecuencia, en estas ramas de "*engineering products*" e industria química la "densidad tecnológica" duplica aquélla que caracteriza al conjunto del sector manufacturero y equivale a no menos de seis veces la del conjunto de la actividad productiva. Estas ramas particularmente intensivas en progreso técnico presentan por lo menos tres características adicionales importantes: en primer lugar, se trata de las ramas que han experimentado el mayor crecimiento en la post-guerra en distintos tipos de países, con variados niveles de desarrollo, además son aquéllas que presentan el mayor dinamismo en el comercio internacional, es decir, estas ramas intensivas en progreso técnico absorben una proporción creciente de la producción industrial y del comercio internacional y, asimismo, corresponden a aquellas ramas en que el proceso de internacionalización de la producción ha sido también el más dinámico. En todas ellas, los países de América Latina presentan déficit comercial, lo que ilustra gráficamente el significado de la "caja negra" del progreso técnico.

Esta "caja negra" se expresa a través de un conjunto de rasgos compartidos por los distintos países de la región (los primeros temas se refieren a la oferta y el último a la demanda):

a) inserción internacional basada casi exclusivamente en el superávit comercial generado en los sectores de recursos naturales, agricultura, energía y minería y déficit comercial sistemático en el sector manufacturero (con la excepción a partir de 1982 de un superávit comercial generado en el sector manufacturero de Brasil);

b) estructura industrial concebida e impulsada con vistas fundamentalmente hacia los respectivos mercados internos;

c) limitada valoración social de la función empresarial y precario liderazgo del empresariado nacional público y privado en los sectores cuyo dinamismo y contenido definen el perfil industrial en cada uno de los países;

d) aspiración a reproducir el modo de vida de los países avanzados tanto a nivel del consumo como en grados variables de la producción interna.

Interesa destacar el hecho de que estos cuatro rasgos comunes se vinculan y apoyan recíprocamente. Así, resulta difícil entender el trasplante de la "modernidad de escaparate" y la orientación sistemática hacia el mercado interno, sin la vigencia de la precariedad empresarial nacional y recíprocamente. La convergencia de estos tres factores, por su parte, explica el hecho de que después de varias décadas de industrialización persista la inserción internacional vía recursos naturales. La disponibilidad de esos sectores naturales incide a su vez en la modalidad de industrialización adoptada. Desde el punto de vista de la formulación de nuevas estrategias, lo que interesa es asumir la interdependencia de estos factores y abordarlos en conjunto. Si, por ejemplo, se concentra exclusivamente la atención en la necesidad de abrir los mercados internos, el efecto inmediato será intensificar la "modernidad de escaparate", debilitar aún más la frágil base empresarial y acentuar la inserción vía recursos naturales. Por otra parte, pretender reforzar la base empresarial nacional por el aparentemente eficaz expediente de transferir la propiedad de las empresas ya establecidas entre distintos agentes (privatización o estatización), manteniendo constante un patrón de consumo difícilmente compatible con el crecimiento, particularmente en un período en que desaparecen los flujos netos de capital hacia la región y se facilitan las colocaciones privadas en el exterior, resulta algo voluntarista.

La experiencia regional e internacional sugiere que para alcanzar los objetivos generales del desarrollo es preciso avanzar simultáneamente hacia la articulación económica social interna y a la inserción sólida en la economía internacional. Pretender la inserción internacional por la vía de la exclusión parcial de sectores sociales y regiones, resulta ilusorio ya que las tensiones sociales latentes conducen inexorablemente a la incertidumbre y comprometen, en último término, la inversión y el crecimiento. Alternativamente, concentrar exclusivamente la atención en la articulación interna, inclusive en economías de tamaño continental, a expensas de la inserción internacional, resulta cada vez más frágil, tanto por la creciente transparencia en materia de comunicaciones y, por consiguiente, de aspiraciones y patrones de conducta, como por el hecho aún más concreto de que la elevación del nivel de vida de la población se vincula al crecimiento de la productividad, lo que se asocia al proceso de incorporación de progreso técnico, que requiere crecimiento, para el cual la inserción internacional es, al mismo tiempo, una vía de acceso y un estímulo.

La modernización caracterizada por la convergencia de estos cuatro elementos: modernidad de escaparate, mercado interno confortable, inserción internacional preferente vía recursos naturales y precariedad empresarial nacional, refleja la debilidad de lo que en un trabajo anterior[4] se definió como "núcleo endógeno de dinamización tecnológico" (NEDT). Modificar este patrón implicaría precisamente reforzar y articular el NEDT y los subsistemas de bienes y servicios que lo integran.

Ese patrón, cuyos rasgos comunes se han previamente identificado, forma parte de sociedades que presentan también no menos significativas diferencias. Las peculiaridades del proceso de modernización, en su contenido, resultados, desafíos para el futuro y estrategias y políticas necesarias para enfrentarlos, están directamente influidas por la interacción entre los rasgos comunes y la especificidad de los rasgos que caracterizan a las respectivas sociedades nacionales. Algunas de las dimensiones en que las diferencias parecen ejercer mayor influencia sobre los resultados, desafíos y estrategias futuras son: el tipo de recursos naturales, las características del sistema agrícola, el momento histórico en que se desencadena la industrialización, la dinámica poblacional, el tamaño de los mercados y el sistema político predominante (referencia exclusiva a las especificidades nacionales).

3. CAMBIO ESTRUCTURAL Y MACROECONOMÍA

La explicación de los aumentos de productividad, que en el lenguaje económico corresponde a lo que los ingenieros llaman progreso técnico, requiere identificar y aislar, a nivel analítico, aquellos sectores que tienen mayor responsabilidad en el progreso técnico. Hacer abstracción de este rol peculiar de determinados sectores, conduce necesariamente a esterilizar la potencialidad del análisis para explicar el progreso técnico y por consiguiente el aumento de productividad, uno de los factores centrales en el crecimiento y transformación de la economía. La macroeconomía, fuente principal de inspiración para el diseño de las políticas económicas, parte precisamente del supuesto de que la desagregación sectorial es irrelevante para alcanzar los propósitos analíticos que ella se plantea y que tienen que ver principalmente con la determinación de los equilibrios macroeconómicos a corto plazo de aquellas variables que resultan de agregarlo que ocurre en los distintos sectores a través de los diversos agentes que participan en la actividad económica. A la macroeconomía le interesa definir en qué medida podrán alcanzarse los equilibrios del producto, el con-

4 Fajnzylber, F., *La industrialización trunca de América Latina*, Nueva Imagen, México 1983. Cap. V.

sumo y la inversión, el equilibrio de las cuentas públicas y el equilibrio de las cuentas externas en el corto plazo. En la explicación de la indiferencia respecto del progreso técnico, algunos autores enfatizan la influencia del trauma de la subutilización de recursos heredados de la crisis del treinta: *"Perhaps on no topic does hindsight make the state of economic thinking in the late 1940s seem as arthaic as in the area of productivity and economic growth. Productivity growth was not viewed primarily as the wellspring of economic progress, but rather as a source of unemployment. The lack of attention to productivity and longterm economic growth reflected the obsession with the possibility of underutilized resources and the doubt that the economy could remain along a full-employment path."*[5] Otros, lo vinculan a un rasgo esencial del marco conceptual neoclásico: *"The neoclassical tradition in economics, beginning in the late nineteenth century, turned away from the classical concern with long-term economic growth prospects and concentrated instead on examining the implications of maximizing behavior in a static framework. A main concern, which has dominated this tradition up to the present day, is to analyze how a market economy generates forces bringing about a return to equilibrium after some force has disturbed that equilibrium. Considerable attention has been devoted to analyzing the conditions determining the stability and the efficiency of the equilibrium state to which the economic system gravitated. However, neoclassical economics consists largely of a comparison of successive equilibrium states and does not incorporate an analysis of the adjustment process per se. Technological change, when it is considered at all, is usually treated as some exogenous, once-and-for-all, cost-reducing process innovation to which the economy subsequently adjusts."*[6]

---

5 "En el análisis retrospectivo, el tópico que hace que el estado del pensamiento económico de fines de la década del '40 parezca tan arcaico es el del área de la productividad y el crecimiento económico. El crecimiento productivo no era considerado primariamente como el origen del progreso económico, sino más bien cómo una fuente de desempleo. La falta de atención a la productividad y al crecimiento económico a largo plazo reflejaba la obsesión con las posibilidades de los recursos subutilizados, y las dudas respecto de la viabilidad de mantener a la economía en un camino de pleno empleo." R. Gordon, *"Postwar Macroeconomics: The Evolution of Events and Ideas"*, en *The American Economy in Transition*, compilado por M. Feldstein, National Bureau of Economic Research, Washington, 1980, pág. 113.

6 "A partir de fines del siglo XIX, la tradición económica neoclásica abandonó la preocupación clásica por las perspectivas de crecimiento económico a largo plazo y se concentró en cambio en el análisis de las implicancias de la maximización del comportamiento dentro de un marco estático. Una preocupación central (que ha dominado a esta tradición hasta nuestros días) consiste en analizar cómo una economía de mercado genera fuerzas que ocasionan un regreso al equilibrio, luego de que alguna fuerza lo haya afectado. Se ha prestado considerable atención al análisis de las condiciones que determinan la estabilidad y la eficiencia del estado

Algunos de los más renombrados economistas actuales, reconocen que en el ámbito de crecimiento y el aumento de la productividad, la contribución de la macroeconomía es particularmente precaria, y esto se debe, entre otros factores, precisamente a que hace abstracción de la desagregación sectorial que permitiría aislar aquellos factores que tienen mayor responsabilidad en este proceso: *"Admittedly, growth theory is still at the frontier of economics, and the experts are not all agreed on the mechanisms of past and future paths of development."*[7]

La necesidad de superar esta insuficiencia se expresa en la convergencia de puntos de vista respecto de la necesidad de avanzar en la desagregación sectorial para abrir la "caja negra" del progreso técnico.[8]

La preocupación sobre este tema se ha difundido y ha alcanzado inclusive los más altos niveles del debate entre los países industrializados; *"The sharp decline in economic growth in industrialized countries presents a problem comparable in scientific interest and social importance to the problem of mass unemployment in the Great Depression of the 1930s. Conventional methods of economic analysis have been tried and found to be inadequate. Clearly, a new framework will be required for economic understanding"*.[9] Inclusive en las reuniones en la cum-

---

de equilibrio hacia el cual gravita el sistema económico. Sin embargo, la economía neoclásica consiste en gran parte en una comparación de estados de equilibrios sucesivos, y no incorpora un análisis del proceso de ajuste *per se*. Cuando se lo considera, el cambio tecnológico es por lo general tratado como una innovación en los procesos, exógena, de reducción de costos, y definitiva, a la cual la economía posteriormente se ajusta." N. Rosenberg, *"The impact of technological innovation: a historical view"*, en R. Landau y N. Rosenberg, *The positive Sum Strategy*, National Academy Press, Washington, pág. 20.

7 "Es reconocido que la teoría de crecimiento se encuentra todavía en las fronteras de la economía, y los expertos no están de acuerdo sobre los mecanismos de los caminos de desarrollo, pasados y futuros." P. Samuelson, *Economics*, 11th Edition, McGraw Hill Book Co., 1980, pág. 693.

8 La vinculación entre progreso técnico y desarrollo económico y social constituye una de las ideas-fuerza del estructuralismo Cepalino. Véase: *Estudio Económico 1949*, ob. cit: Pinto, A., "Concentración del progreso técnico y de sus frutos en el desarrollo latinoamericano", en *El trimestre económico*, enero-marzo 1965; Prebisch, R., "La CEPAL y el problema del progreso técnico", "Cinco etapas de mi pensamiento sobre el desarollo", *El trimestre económico*, abril-junio 1976, núm. 198, abril-junio 1983; "Crisis y desarrollo: presente y futuro de América Latina y el Caribe", Vol. III, Cap. IV, CEPAL, abril 1985; "Desarrollo de América Latina y el Caribe: Obstáculos, requerimientos y opciones", CEPAL, noviembre 1986, Cap. II.

9 "La fuerte caída del crecimiento económico en los países industrializados presenta un problema comparable, en lo que respecta a interés científico e importancia social, con el problema del desempleo masivo durante la Gran Depresión de los años 30. Se ha intentado aplicar métodos convencionales de análisis económico, pero estos resultaron inadecuados. Es evidente que se requerirá un nuevo marco para la

bre de los países industrializados efectuadas en la década de los años ochenta, el tema de la productividad y progreso técnico pasó por primera vez a ocupar un lugar destacado; en este momento lo que interesa enfatizar es el hecho de que, desde el punto de vista analítico, la macroeconomía, fuente básica de inspiración para diseñar las políticas económicas, hace abstracción del tema del progreso técnico y del aumento de la productividad.

REFLEXIÓN FINAL

En consecuencia, estamos frente a un problema metodológico nada trivial: los países de América Latina presentan una doble particularidad: el "casillero vacío" en cuanto a crecimiento y equidad y su frágil capacidad para absorber, impulsar y difundir el progreso técnico. Este fenómeno, no obstante las especificidades nacionales, habría marcado el patrón de desarrollo caracterizado por algunos rasgos comunes (inserción vía recursos naturales, industrialización orientada al mercado interno, precariedad del empresariado industrial nacional y, finalmente, reproducción acrítica en la parte media y alta de una esbelta pirámide de ingresos, de amplia base, del patrón de consumo de los países avanzados). Este esquema hace crisis, precisamente, en un período en que los países industrializados hacen un esfuerzo sistemático por resolver el problema de acelerar la incorporación del progreso técnico. Se enfrenta una situación en que el marco teórico que sirve de referencia para diseñar políticas económicas hace abstracción, precisamente, de aquel tema que constituye uno de los desafíos centrales. Esto conduce a la necesidad de intentar avanzar en la formulación de esquemas analíticos que permitan sistematizar, o por lo menos organizar, la reflexión sobre las vinculaciones que existen entre la apertura de la "caja negra" y la superación del síndrome del "casillero vacío", aunque esto implique reincorporar en la agenda temas ingratos del pasado que parecían haberse desdibujado, discretamente, con el advenimiento de la modernidad.

Octubre 1987

---

comprensión económica." D. Jorgensen, "*Macroeconomics and productivity*", en *The Positive Sum Strategy*, ob. cit., pág. 69.

Cuadro 1: Objetivos estratégicos; crecimiento-equidad

Equidad: 40% más bajos ingresos / 10% más altos ingresos (1970-84)		
	> 0,4 b/	< 0,4
>2,4% a/	Bolivia, Chile, Perú, Venezuela, Haití, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua (15,9) c/	Argentina, Uruguay (11,5) c/
Crecimiento PBI/hab. (1965-1984)		
< 2,4%	Brasil, Colombia, Ecuador, México, Paraguay, Panamá, República Dominicana (72,6) c/	

Fuente: División Conjunta CEPAL/ONUDI de Industria y Tecnología sobre la base de datos del Banco Mundial.
a/ Crecimiento del PBI por habitante de los países industriales 1965.
b/ Mitad relación comparable de los países industriales.
c/ Participación en el PBI regional.

Cuadro 2: Objetivos estratégicos; crecimiento-equidad

Equidad: 40% más bajos ingresos / 10% más altos ingresos (1970-84)		
	> 0,4 b/	0,4
>2,4% a/		
Crecimiento PBI/hab. (1965-1984)		
< 2,4%		Corea del Sur, España, Yugoeslavia, Hungría, Israel, Portugal

Fuente: División Conjunta CEPAL/ONUDI de Industria y Tecnología sobre la base de datos del Banco Mundial.
a/ Crecimiento del PBI por habitante de los países industriales 1965.
b/ Mitad relación comparable de los países industriales.

Cuadro 3: América Latina: Frágil inserción mundial

Participación respecto del total mundial en: (comienzos de los 80)	
1. Población	8,0%
2. PBI	7,0%
3. Producto manufacturero	6,0%
4. Bienes de capital	3,0%
5. Ingenieros y científicos	2,4%
6. Recursos de investigación y desarrollo tecnológico	1,8%
7. Autores científicos	1,3%

INDUSTRIALIZACIÓN COMO ALTERNATIVA NO-ORTODOXA

José I. Casar*

La historia contemporánea de México, sobre todo a partir de la década de los cuarenta, está marcada por la vocación y el empeño con que sus grupos dirigentes han pretendido —al menos en el discurso— encaminar al país por el sendero que conduce a la modernidad.

A diferencia de lo que sucede en otros campos —la política, las artes, las otras ciencias sociales— el fin último del proceso modernizador de la economía parece ser único y prácticamente indiscutido. Alcanzar los niveles de bienestar que la tecnología hace en principio posibles constituye el *leit motiv* de la reflexión económica y el objetivo declarado de las más disímiles propuestas de política económica. En el discurso económico de las más variadas tendencias se invoca, de una u otra forma, a la modernización de la economía como el proceso que conduce de la situación actual a la deseada en la que se aprovechan las potencialidades de la tecnología. Dada la magnitud de la brecha existente entre ambas situaciones y los niveles de pobreza que dicha brecha entraña, la preocupación por los resultados indeseados e indeseables de la modernización —el deterioro ecológico y la amenaza nuclear por citar a dos de los más importantes— tienden a ocupar un lugar marginal en la reflexión y en el debate económico a pesar de su evidente relevancia.

---

* Director del Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales. México.

Más allá, sin embargo, del consenso entre los que hablan públicamente sobre temas económicos, en torno de la deseabilidad de la modernización económica y del significado último de la misma, es notable en México la transformación radical que se ha producido en la noción de lo que es hacer política económica "moderna" —política económica para alcanzar la modernidad—, así como en la imagen concreta de lo que sería una economía mexicana moderna. Más aún, la transformación mencionada no ha sido una que pueda describirse por medio del término "progreso", caso en el cual a las nociones que antes se tenían por modernas se las hubiera simplemente desechado como propias de una época anterior, menos moderna. Por el contrario, para el pensamiento hegemónico actual las ideas dominantes todavía en la primera mitad de los setenta no sólo son "anticuadas" en el sentido anterior, sino que son las principales responsables de que la economía mexicana haya retrasado su ingreso en la modernidad.

En lo que resta de estas notas, haremos, primero, una breve descripción de la imagen de modernidad económica, y del tipo de política económica que se necesitaba para alcanzarla, que se impusieron en la década de los cuarenta y que mantuvieron su dominio hasta principios de los setenta, así como del conjunto de ideas que las reemplazaron posteriormente. En segundo lugar, se discuten algunos problemas de carácter económico que se le presentan a la nueva concepción dominante. Por último, se apuntan algunas conclusiones tentativas.

LA VIEJA MODERNIDAD ECONÓMICA

A partir de los cuarenta y por lo menos hasta principios de los setenta, cuando se pensaba en la imagen objetivo del desarrollo económico mexicano, y por tanto en la meta hacia la cual debía apuntar la política económica, la asociación con la idea de industrialización era inmediata. Se trataba, en particular, de construir un aparato industrial completo, comparable al de cualquier nación industrializada. Al reseñar, a fines de los cuarenta, la actitud estratégica del empresariado emergente, que coincidía, en gran medida, con la de la "clase política" de entonces, Sanford Mosk señalaba: "en el largo plazo, al parecer, cualquier artículo manufacturado que se consuma en cierta cantidad en México, debería también producirse ahí. No lo dicen con esas palabras, pero una lectura cuidadosa de sus diversas publicaciones no consigue revelar excepción alguna a las industrias que México habrá de ver operar algún día. El objetivo último es una estructura industrial análoga a la de los Estados Unidos". Parecería evidente que el logro de este objetivo es el que animó desde los esfuerzos posteriores de sustitución de importaciones hasta los programas destinados a establecer una industria de bienes de capital en los setenta.

Para los viejos modernizadores resultaba evidente no sólo que alcanzar el objetivo era automáticamente imposible, sino que involucraba la movilización política e ideológica de voluntades individuales, esto es, en función de objetivos, que sin duda incluían pero no se reducían a la rentabilidad o el lucro individuales. Asimismo, dada la convicción de que las fuerzas de mercado no producirían automáticamente el resultado deseado, la política económica debía modificar activamente tanto los parámetros en función de los cuales se asignaban recursos, como aquéllos que determinaban el ritmo de actividad. De aquí el proteccionismo, las empresas públicas que vendían insumos baratos, los subsidios a la inversión, el crédito barato, etc., pero de aquí también la legislación laboral y la protección al salario.

Se contaba, en definitiva, con buena parte de los elementos necesarios para configurar un proyecto nacional. Un fin o meta claramente especificado, un sujeto compuesto por grupos de hombres de negocios, políticos y líderes sindicales y los medios nada despreciables del Estado mexicano para apoyar el proyecto. Por último, hay que señalar que se trataba de un proyecto nacional. No sólo en el sentido de que estaba destinado al conjunto de los mexicanos y concebía un rol relativamente claro para cada grupo social, sino también en el sentido de que, al menos inicialmente, la industrialización era considerada como condición para romper con la dependencia económica y fundar las bases de la autodeterminación política de la nación.

LA MODERNIDAD DE MITAD DE LOS OCHENTA

No es posible discutir aquí en detalle el proceso mediante el cual el proyecto se desdibujó como fuerza rectora del desarrollo mexicano o el desarrollo de las relaciones entre los grupos que componían el sujeto de dicho proyecto y que tuvo como resultado final la fragmentación del mismo en cuanto tal. Tampoco cabe hacer un balance de los logros del proyecto y de los lastres que el país hereda de su descomposición. Lo que interesa ahora es describir —y por tanto en cierta medida caricaturizar— los principales rasgos de las actitudes y posiciones estratégicas dominantes en torno de las cuestiones económicas en el México de hoy.

Dos temas centrales aparecen insistentemente en el discurso que hoy se nos presenta como moderno y como la vía para cumplir las promesas de la modernidad económica (esto es, alcanzar los niveles de vida que la tecnología actual hace en principio posibles). Se trata, por un lado, de la eficiencia, y por el otro, del mercado, o más exactamente de la pretensión de que es imposible determinar mejor que el mercado lo que le conviene económicamente a la sociedad.

Tenemos entonces que si bien la meta, o la promesa de lo moderno, sigue siendo la misma, dicha meta ya no da lugar a una imagen

concreta de la economía a la que se aspira. Si antes declarábamos que queríamos una economía con un sector industrial fuerte y completo, el objetivo ahora es crear las condiciones para lograr una asignación eficiente de los recursos. La configuración económica específica a que dé lugar la operación de las fuerzas del mercado es irrelevante: en tanto el camino para llegar a ella sea el correcto —el mercado sin las distorsiones que la política económica introduce— el punto de llegada no puede ser sino óptimo. Las viejas verdades compartidas acerca de la existencia de sectores estratégicos son desechadas como pre-modernas: si es más barato importar acero, producirlo no tiene sentido, es un argumento que se aplica potencialmente a cualquier cosa.

Si la visión concreta, sectorial, de la economía a la que se aspira se vuelve borrosa, la idea de apelar a motivos distintos del lucro individual pierde necesariamente sentido. En este contexto los dueños del capital dejan de ser parte de un sujeto que se caracteriza por la voluntad de hacer algo específico, para ser individuos que maximizan sus ganancias respondiendo de manera predecible a las señales del mercado. Esperar otra cosa —a mediados de los ochenta— es considerado idealismo trasnochado, ingenuidad voluntarista o neopopulismo, según el círculo en el que se discuta el tema. En todos, sin embargo, se hablaría de actitudes premodernas.

El "realismo" con respecto a los motivos empresariales, que ha terminado por imponerse en el pensamiento de los años de la crisis, no se circunscribe al ámbito sectorial, sino que abarca también el ámbito geográfico. Así, es cada vez más un lugar común señalar que las decisiones empresariales, guiadas exclusivamente por las rentabilidades relativas, se toman naturalmente comparando rendimientos no sólo entre sectores, sino también entre países. Evidentemente, hablar de nacionalismo resulta, en este contexto, en extremo premoderno, y de nuevo ingenuo, populista, etcétera.

En suma, el discurso que hoy pasa por moderno, difícilmente configura un proyecto en tanto renuncia a definir una imagen específica de la economía a la que se aspira, en tanto no pretende configurar un sujeto que vaya más allá de la simple reacción "racional" a los estímulos del mercado y en tanto acepta como natural que el ámbito de la acumulación no se agota en la frontera, ni para el capital mexicano ni para el extranjero.

El "realismo" que caracteriza al nuevo discurso moderno, en lo que se refiere a los motivos de la acción económica y a la eficiencia sancionada exclusivamente por el mercado, va asociado a un esquema de política económica que, a falta de un mejor término, podríamos denominar neoliberal. Si el mercado decide mejor que nadie dónde debe ir la economía, y además obliga a los agentes económicos a tomar

automáticamente las decisiones que nos conducen hacia allá, lo lógico es eliminar las trabas al funcionamiento libre del mercado.

La idea de que las promesas de la modernidad sólo pueden ser en realidad alcanzadas por medio de una política económica neoliberal encuentran su mejor y más sofisticado sustento teórico en los argumentos de los economistas neoclásicos tradicionalmente asociados a la derecha política. Sin embargo, dicha idea se encuentra también, frecuentemente, entre intelectuales —incluyendo algunos economistas— de izquierda, si bien la justificación teórica y las implicaciones políticas que de ella derivan son, por supuesto, distintas.

En general, y caricaturizando para no extenderme demasiado, parecería que con base en una mezcla de tres elementos se llega a la conclusión de que alguna dosis de política económica neoliberales indispensable para modernizar nuestro atrasado capitalismo, es decir, para hacerlo más propiamente capitalista, con sus ventajas y desventajas.

El primero de dichos elementos proviene de la creciente pérdida de prestigio de la planificación, las nacionalizaciones y la propiedad estatal entre los intelectuales de izquierda. El segundo elemento es el convencimiento de que, dada la revolución tecnológica en curso, es necesario romper el aislamiento y la ineficiencia a la que supuestamente nos condena el proteccionismo, so pena de quedar marginados de la nueva división internacional del trabajo. Por último, a lo anterior se agrega la aceptación de que, una vez eliminada por el Estado la protección artificial de los capitalistas (subsidios, barreras arancelarias, insumos baratos, etc.), éstos se verían obligados, por la disciplina de la competencia capitalista, a volverse competitivos para sobrevivir, esto es, a modernizarse. En síntesis, dado que el proyecto modernizador anterior —proteccionista e intervencionista— fracasó en su intento de modernizar el país, se vuelve sobre la vieja máxima de que mientras más espacio abarque el mercado, más rápidamente cumplirá el capitalismo su misión modernizadora.

ALGUNAS LIMITACIONES DE LA NUEVA PROPUESTA MODERNIZADORA

La sustitución del viejo proyecto industrializador por la nueva propuesta modernizadora apoyada en los mecanismos de mercado sería razonable si se pudiera demostrar que cuenta con la capacidad de cumplir con sus promesas. Después de todo la superación de la absurda coexistencia de la miseria crónica y los medios tecnológicos para superarla representaría bien preferible a los dudosos beneficios que se desprenden de un Estado paternalista pero ineficiente, o de la exaltación nacionalista en que se apoyan las grandiosas pero igualmente ineficientes plantas industriales públicas y privadas de la época anterior.

Sin embargo, existen por lo menos dos líneas de argumentación que ponen en duda la validez de la cadena causal que va del mercado a la eficiencia y de ésta a la modernización.

La primera tiene su origen en la vieja crítica de la CEPAL a la teoría de las ventajas comparativas. Se puede demostrar analíticamente que si bien en un contexto estático la asignación de recursos que genera un mercado competitivo formado por oferentes y demandantes que se limitan a maximizar utilidades, es óptima, esto deja de ser el caso en general al relajar los supuestos que mantienen el análisis en un marco estático. En particular, una vez que admitimos la presencia de economías de escala de distinta intensidad en distintas industrias, que introducimos tasas diferenciales de progreso técnico entre industrias y que reconocemos la existencia de elasticidades, ingreso de la demanda también distintas, tenemos que la asignación de los recursos que automáticamente produce el mercado puede ser subóptima frente a asignaciones alternativas.

Los casos en que la asignación que hace el mercado es subóptima, en criterios neoclásicos, frente a una asignación decidida conscientemente más allá de las fuerzas del mercado, son normalmente aquéllos en los que el mercado orienta la economía, en una asignación estática hacia sectores o industrias de baja elasticidad de ingreso de la demanda, escaso potencial relativo, incorporación de progreso técnico; y hacia sectores donde las economías de escala operan con menor intensidad que en el resto. Estos casos, por supuesto, tienden a corresponder al tipo de países con dotaciones de recursos como los nuestros.

La segunda línea de argumentación es semejante a la primera pero en contexto de crecimiento. Es la que contrapone la eficiencia estática que produce la asignación de recursos por el mercado y el desperdicio de recursos que la misma genera a lo largo del tiempo. En otras palabras tiene que ver con la contradicción entre ineficiencia dinámica y eficiencia estática. Este fenómeno de ineficiencia dinámica se presentará siempre que la balanza de pagos, asociada con una trayectoria de pleno empleo, que se obtenga al reasignar los recursos eficientemente, sea más definitoria que la que prevalecía en la situación anterior.

Si reducimos el ritmo de crecimiento máximo de la economía compatible con una posición dada de la balanza de pagos vamos a estar dejando desocupados permanentemente por comparación con la trayectoria intervencionista a una cierta cantidad de recursos con el fin exclusivo de que los recursos que sí permanezcan ocupados lo hagan eficientemente.

Entonces hay ahí una segunda contradicción. Este deterioro en la balanza de pagos de pleno empleo o en la balanza de pagos asociada a un nivel de empleo ahogado, a su vez se presentará cuando la rea-

signación "eficiente" de recursos oriente la economía hacia ramas con baja elasticidad del ingreso, etc. Nuevamente, esas son las ramas para las cuales tenemos generalmente ventajas comparativas estáticas.

Si los dos razonamientos son ciertos, al nuevo discurso modernizador se le abren dos caminos posibles. El primero consistiría en abandonar la dicotomía mercado-intervención y pasar a discutir cuál es la mejor intervención posible. Esto, sin embargo, implicaría la definición de una imagen objetivo, y la búsqueda de un sujeto con la voluntad y la capacidad de encaminar a la economía en una dirección conscientemente elegida, en un proceso que, por definición, no es automático ni tiene el éxito garantizado. En suma, implicaría la creación de un nuevo proyecto. Alternativamente, y en tanto la primera opción lo acercaría peligrosamente al discurso que dice combatir, podría evitar la tentación que involucra el caminar al borde del precipicio de la "estadolatría" que le achaca al discurso previo, al costo de hundirse en una suerte de "mercadolatría" en la cual el medio —el mercado— se convierte en más importante que el fin —la modernización— en una actividad que resultaría, dicho sea de paso, muy poco moderna.

NOTA FINAL

Como se señaló antes, la aspiración a la modernización de la economía sigue disfrutando de una posición privilegiada en el discurso económico. La nueva modernidad parece, sin embargo, compartir algunos elementos del discurso postmoderno, a pesar de sustentarse en el viejo ideal modernizador. La ausencia de un "proyecto nacional" en el sentido en que usamos el término más arriba compendia, de alguna manera, dichos elementos. La renuncia a definir un objetivo preciso para la estructura económica "moderna"; el "realismo" con que se conciben los motivos empresariales y que conlleva el abandono del intento de constituir —por la práctica política y económica— un sujeto que protagonice el acceso a la modernidad; y la automaticidad que se le imputa al funcionamiento social, en este caso al del mercado, son temas que están presentes, de una u otra forma en el discurso postmoderno.

Más allá de lo anterior, existen razones —algunas de las cuales se esbozan en el acápite anterior— para pensar que esta forma, hasta cierto punto postmoderna, de cumplir las promesas de la modernidad está condenada al fracaso. De hecho, si las razones apuntadas, y otras que podrían darse, son correctas, el acceso a la modernidad económica requiere de la intervención en el mecanismo de asignación de recursos, con todo lo que esto implica.

Evidentemente la vía por la cual la sociedad intentó lo anterior en el pasado está agotada. La fractura entre Estado y empresarios, el re-

legamiento político y social del movimiento obrero y la marginación y exclusión de grandes capas de la población —aún antes de la crisis— y por supuesto, la crisis misma, hacen imposible pensar en la reedición del viejo proyecto y del pacto en que se sustentó. Lo que se ha querido resaltar en estas notas es, por un lado, la inviabilidad del nuevo discurso modernizante, y por otro, y en consecuencia de lo anterior, la necesidad de pensar en nuevas formas de articulación y movilización de las diversas capacidades y voluntades presentes en la sociedad, en torno de un nuevo proyecto de desarrollo.

TECNOLOGÍA Y COMPETITIVIDAD: ALGUNAS REFLEXIONES CON ORIENTACIÓN PROSPECTIVA

Francisco C. Sercovich*

1. DESAFÍOS DE LA HORA ACTUAL

Es posible que muchos describan nuestro desafío de la hora actual de la siguiente manera: viabilizar, por medio de la necesaria confluencia democrática y participativa de fuerzas sociales, el diseño y la realización de una estrategia destinada a compatibilizar los siguientes objetivos: i.) movilizar plenamente los recursos internos y el potencial innovativo local; ii.) extraer efectivo provecho del avance tecnológico internacional; iii.) producir mejoras progresivas en la calidad de vida del conjunto de la población y iv.) articular provechosamente nuestra economía con las corrientes internacionales de intercambio. Ello no será posible sino dotamos a nuestras estructuras económico-sociales de la necesaria flexibilidad y adaptabilidad, incluyendo la creación de condiciones de solidaridad comunitaria, cohesión social y esfuerzo compartido.

Las transformaciones actuales, en los conceptos y en las prácticas productivas y de gerencia, dejan cada vez menos espacio para aquellas naciones que no sustenten la generación interna de riqueza y su participación en el intercambio internacional sobre la base de la mo-

* Profesor de la Universidad de Montreal, Canadá. Ex-Asesor de la Presidencia del Banco de la Provincia de Buenos Aires, Argentina.

vilización de la capacidad innovativa de su fuerza laboral. Vivimos en una época en la que el nivel de vida de los pueblos está cada vez más estrechamente asociado al empleo de su capacidad creativa.

Durante un período significativo de su historia reciente el país ha venido dilapidando el valioso acervo de recursos humanos, calificaciones profesionales y técnicas, experiencia científica e ingenieril, aprendizaje industrial, capacidad de investigación y desarrollo experimental e innovaciones que había venido desarrollando a lo largo de varias décadas de industrialización.

El país tiene aún por delante la definición y adopción de un rumbo de adaptación flexible a las nuevas circunstancias de la economía mundial, que no implique el sacrificio de condiciones socio-económicas, hoy en riesgo de sufrir un agravamiento de difícil y costosa reversión.

De hecho, el nivel de vida de la población no pudo dejar de sufrir el deterioro del parque industrial que siguió a la caída en la tasa de inversión reproductiva, los bajos índices de incorporación de tecnología y el desempleo y subempleo de los recursos, cuya asignación se fue disociando de la capacidad efectiva de generar riqueza. Así, por ejemplo, durante el período 1976/1982, la relación entre productividad y performance exportadora se fue desfigurando a raíz de crecientes distorsiones en las funciones de costos y en los precios relativos al tiempo que un nivel de desempleo industrial en aumento vino asociado al estancamiento de la productividad manufacturera. La liquidación de activo fijo manufacturero a valor vil y el desempleo y subempleo de mano de obra calificada brindaron de este modo dramático testimonio de la declinación económica del país.

Los acreedores externos, corresponsables de la hipertrofia del sistema financiero internacional, presionan por niveles de austeridad interna que, con frecuencia, no pueden imponer en sus propios países, con el consiguiente traslado de los costos del ajuste en nuestro perjuicio.[1]

Las correcciones y respuestas requeridas por el pesado legado dejado por estas agudas distorsiones y fuertes presiones internacionales constituyen uno de los mayores desafíos para los responsables de la política económica. Sin embargo, con ello no basta. Es preciso definir con claridad y premura la política hacia las variables reales que determinan la capacidad de nuestra sociedad de generar riqueza;

---

1 Entre el mercado de eurodólares y los mercados cambiarios de los principales centros monetarios internacionales se negocia anualmente un volumen conjunto 37 veces superior al valor del comercio mundial anual de bienes y servicios. Drucker, Peter F., "*The Changed World Economy*", en *Foreign Affairs*, primavera, 1986, pág. 782.

esto es, cambio tecnológico y forma de organización y empleo de la fuerza laboral y del capital y demás recursos que asisten al proceso productivo.

A lo anterior, se agregan los cambios en el patrón de ventajas comparativas y en las corrientes de comercio internacional generados por las actuales mutaciones en el estado del conocimiento tecnológico internacional y en las formas de organización y relaciones de fuerza de la economía mundial.

La agudización de la rivalidad competitiva y la acelerada tasa de cambio tecnológico internacionales y el proteccionismo en los países industriales, plantean desafíos novedosos para las políticas de desarrollo industrial y tecnológico, en particular las que afectan el curso de la competitividad internacional de nuestra industria, que demandan urgentes respuestas. En particular, la vigorización genuina de la competitividad manufacturera mediante el empleo más pleno y eficiente de nuestros recursos es hoy una necesidad impostergable.

Los deprimidos precios internacionales de nuestros productos primarios[2] y elevadas tasas reales de interés en el mercado mundial de capitales hacen preciso, más allá de poner en juego toda la capacidad negociadora disponible, movilizar efectivamente el potencial productivo interno a los efectos de no deteriorar aún más el estándar de vida de nuestra población.

Sin embargo, en vista de la actual velocidad de cambio de la economía mundial, el ritmo con que se está progresando hacia esos objetivos de mediano plazo no es el que sería de desear debido, en parte, a las restricciones que pesan sobre la capacidad interna de inversión y al desgaste que la puja de los distintos sectores sociales por un ingreso en lento crecimiento impone sobre la política macroeconómica. Por consiguiente, se va haciendo cada vez más evidente la necesidad de optar por acciones de política que apunten de manera más directa a facilitar el robustecimiento de la capacidad competitiva por medio de la dinamización del proceso de cambio tecnológico en la industria.

Lo anterior cobra un cariz aún más acuciante a raíz del declinante papel de la inversión extranjera directa como conducto de la transferencia internacional de tecnología y de la reversión de ventajas comparativas en sectores de mano de obra intensiva con que el cambio tecnológico favorece a los países industriales.[3]

---

2 Se considera muy improbable que los precios de los productos primarios puedan en el futuro recuperarse sustancialmente en su relación con los precios de los bienes manufacturados. Cf. informes periódicos del Fondo Monetario Internacional sobre materias primas.

3 "Si los Estados Unidos pretenden conservar una economía rica y poderosa, su

Por otra parte, el paradigma de política económica de los años sesenta y setenta, basado en una sostenida tasa de crecimiento y un lento desplazamiento de la frontera tecnológica internacional ha quedado atrás y está siendo rápidamente reemplazado por un nuevo paradigma más apropiado a condiciones de lento crecimiento y rápido cambio tecnológico internacional.[4]

Todo lo anterior apunta a una sola cosa: *en la actual fase de transición fundamental de la economía mundial, el conjunto de nuestro sistema económico-social se encuentra en una situación de vulnerabilidad e inadecuación tal que hace de la concentración en el uso de las herramientas de la macroeconomía una terapéutica de dudosa eficacia*.

Es de preguntarse si el desinterés predominante por el diseño de políticas industriales no está fundado en la participación en la creencia según la cual un fuerte sector manufacturero no es requisito de una economía próspera.[5]

Así, ante el no muy exitoso pasaje —en el caso argentino— de una economía agropecuaria a una economía industrial, se haría recomendable el tránsito directo a un supuesto tercer estadio “natural” del proceso evolutivo: la economía basada en los servicios.[6]

Según esta visión, no debería ser motivo de preocupación que buena parte de nuestra industria sea desplazada por la competencia externa puesto que ello no sería más que una manifestación del proceso por el cual el mercado asignaría más eficientemente nuestros recursos, con lo cual no es preciso identificar ex-ante cuáles serían esas aplicaciones más eficientes. Parecería ocioso pero conviene ratificarlo: el potencial de cambio tecnológico y de aporte a la creación de riqueza de las actividades agropecuaria e industrial es hoy mayor

---

manufacturación tiene que automatizarse y no emigrar”, Cohen, Stephen S. y Zysman, John, *Manufacturing Matters-The Myth of the Post Industrial Economy*, Basic Book, New York, 1987, pág. 3. “Las importaciones de países con costos laborales mucho menores casi lograron sacar del mercado a Motorola y a RCA. Pero seguidamente ambas se automatizaron y como resultado sus productos, hechos en América, compiten ahora en forma exitosa con los productos importados. De la misma manera, algunas fábricas textiles de las Carolinas han logrado reducir las cifras de las importaciones de países con muy bajos costos laborales, como ser Tailandia” (Drucker, ob. cit. pág. 781).

4 Para implicaciones al respecto, ver mi contribución sobre “Política Tecnológica y Reestructuración Industrial”.

5 Cf. Office of the US Trade Representative, *Annual Report of the President of the United States on the Trade Agreements Program*, 1984-85, pág. 43.

6 Para una visión de este tipo referida a la economía de los EEUU. Ver cita anterior, Bell, Daniel, *The Coming of the Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York, 1973; Becker, Gary S., *Business Week*, 1986, 27 de enero, pág. 12. Una buena réplica puede encontrarse en Cohen y Zysman, ob. cit.

que nunca y configura la columna vertebral de cualquier economía moderna sólida.

2. ALGUNOS DILEMAS

Seguidamente pasamos a revistar algunos dilemas relativos al punto de partida en que nos encontramos y a las tendencias (nacionales e internacionales) en que ese punto está inscripto.

Se comprobará que continuamos envueltos en disyuntivas ya ampliamente superadas en los países que aprovechan dinámica y flexiblemente las oportunidades que hoy les brinda el mercado mundial y sus propias economías internas.

A. RUPTURA DEL VÍNCULO ENTRE ACUMULACIÓN Y EFICIENCIA:

Se trata de tan sólo una instancia de un ubicuo fenómeno actual que reconoce claras raíces de permanencia histórica en la Argentina de los últimos 50 años; esto es, la prevalencia de mecanismos y concepciones redistributivistas de riqueza (donde la productividad de los recursos reales se ve subordinada a la manipulación de los precios relativos), en perjuicio de mecanismos y concepciones, que privilegian la generación de riqueza (donde los precios relativos *acompañen* el curso de la productividad de los recursos reales).[7] Una manifestación ya popularizada de las distorsiones subsiguientes es, en este caso, la dicotomía "empresarios ricos/empresas descapitalizadas".

Un mal funcionamiento del proceso ahorro-inversión impide la normal operación del proceso de acumulación de capital reproductivo. Esta es precisamente la situación en que nos encontramos.

El mercado de capitales fundamenta su existencia en el hecho de que quienes abonan no son necesariamente los mismos que invierten. En un esquema ideal, quienes generan ahorro neto financian las inversiones de las empresas por medio de la transferencia de sus ahorros a través del mercado de capitales (incluyendo mecanismos institucionales tales como los fondos de seguro y pensión). De esta manera, se opera en el mercado el intercambio de excedentes monetarios que permite, a las empresas con posibilidades de inversión, recurrir a capital ajeno para complementar el propio a los efectos de generar nueva riqueza mediante la concreción de sus planes de inversión. A la larga, sólo un proceso regular de inversión puede generar los excedentes necesarios como para mantener permanentemente activo el funcionamiento del mercado de capitales.

---

7 Desde luego que, en algún punto inicial de la ejecución de una política, la fijación de los precios relativos requiere cierta dosis de discrecionalidad, pero no puede pretenderse regular la economía real del mismo modo de allí en más. Ver más adelante la discusión sobre apertura de la economía.

La operación normal del mercado de capitales puede ser obstruida al menos por dos factores. Por un lado, la escasez de inversión reproductiva puede impedir que se genere el ahorro necesario para alimentar el regular funcionamiento del mercado financiero. Se trata, en este caso, de un problema de expectativas de inversión y rentabilidad y de la existencia de un perfil de inversión posible. Por el otro, el mecanismo inflacionario puede introducir una fuerte distorsión por cuanto implica un subsidio a los deudores (o una penalidad a los ahorristas), lo cual induce a quienes tienen capacidad de ahorro a desplazar sus excedentes hacia el gasto extraordinario en bienes de consumo o hacia colocaciones financieras de corto plazo. Ambos factores tienen especial influencia en la ruptura de la continuidad del proceso de generación de ahorro y su canalización hacia la inversión reproductiva (la experiencia histórica indica que los mecanismos de indexación que revierten el impacto del efecto inflacionario en perjuicio de los deudores tan sólo estimulan la aversión al endeudamiento por parte de las empresas con lo cual se desincentiva la capitalización reproductiva).

Una economía con pocos horizontes de inversión es una economía que no crece y que, por lo tanto, no genera suficiente capacidad de ahorro. Y una economía que no crece tampoco propone oportunidades de inversión lo suficientemente atractivas desde el punto de vista de la rentabilidad. Bajo estas condiciones, el ahorro disponible tiende a orientarse hacia el sobreconsumo (la contracara de una distribución regresiva del ingreso) y las colocaciones de corto plazo, en lugar de transformarse en inversión por vía del mercado de capitales.

Durante algún tiempo el Estado puede funcionar como corrector al menos parcial de estas distorsiones mediante la extracción de ahorro forzoso a las unidades superavitarias y su canalización a la inversión reproductiva. Pero este mecanismo se agota más o menos rápidamente en razón de que el propio deterioro financiero del Estado redistributivo bajo condiciones inflacionarias lo incapacita progresivamente para cumplir ese papel. A partir de ese momento, el Estado pasa a competir con las empresas por la captación de recursos, con lo que se encarece el costo del crédito, se estimula el desplazamiento del ahorro hacia el mercado de corto plazo y se deterioran las oportunidades de inversión. Ello lleva a las empresas a compensar la consecuente escasez de oferta de capital de riesgo y de financiamiento de largo plazo por endeudamiento con períodos de maduración cada vez menores.

En una economía que funciona de esta manera es inevitable que también se produzcan distorsiones con el tipo de cambio. En un período dado, el tipo de cambio se retrasa respecto de la marcha del nivel de los precios internos, lo cual conduce inevitablemente a un

ajuste posterior en que el tipo de cambio recupera el terreno perdido y aún más a los efectos de equilibrar las cuentas externas. La fase de retraso induce a las empresas a endeudarse en el exterior. La etapa de ajuste lleva al engrosamiento desproporcionado de sus pasivos y a una eventual acción reparadora del Estado. Este mecanismo tiende a reiterarse a través del tiempo.

La realimentación mutua de la penuria de fondos de largo plazo, la alta tasa de interés y los efectos de las políticas correctivas consolida la distorsión en la estructura de costos de las empresas. Los costos de producción pasan a ser cada vez menos significativos frente a los financieros. Los beneficios operativos dependen cada vez menos del valor efectivamente agregado en el proceso productivo y cada vez más de la habilidad con que se maneje el flujo de fondos. La acumulación se disocia de la eficiencia productiva.[8]

Con este tipo de cuadro, aquellas empresas que efectivamente invierten recursos en esfuerzos tecnológicos con recuperación de varios años lo hacen porque acceden a recursos bajo condiciones distintas de las corrientes en el mercado y a un tipo de racionalidad económica privada no mediatizada por el medio ambiente local.

Los elevados costos financieros inducen a las empresas a evitar el endeudamiento maximizando la propia generación de fondos. Esta maximización puede, en teoría, lograrse por alguno de los siguientes medios:

- i. Aumentos en la eficiencia productiva. Este medio normalmente conlleva inversiones en activo fijo e incorporación de tecnología, lo cual es desestimulado por los factores de riesgo ya examinados. Por lo tanto se privilegian las siguientes dos alternativas:
- ii. Mejoras en el *cash-flow* basadas en las políticas de inventarios y métodos de financiamiento y pago de adquisiciones y otros compromisos.
- iii. Permanentes aumentos preventivos de precios que se anticipen a los aumentos de costos.

Las políticas de contención de la expansión de la demanda con fines anti-inflacionarios bajo condiciones de crédito caro acentúan los aumentos de precios como modo de obtención de fondos. En mercados protegidos los precios tienden a ser fijados por las empresas más ineficientes, con lo cual se genera una jerarquía de tasas de ganancia que

8 Esto es válido tanto para las empresas privadas como para las públicas. El grueso de los beneficios de la mayoría de las empresas líderes, tanto públicas como privadas, proviene de operaciones financieras.

favorece a las empresas más eficientes, las cuales adquieren de este modo mayor capacidad relativa de generar fondos propios y menor necesidad de recurrir al endeudamiento. Pero de este modo no se favorece ni al consumidor local ni a la competitividad internacional (lo cual se procura contrarrestar a través de subsidios al consumo o a la exportación).

Si no se vence el círculo vicioso entre cortoplacismo, falta de capital de riesgo, elevados costos financieros, bajos niveles de inversión neta y reducida competitividad, difícil será sustentar un proceso de apertura de la economía capaz de dinamizar el crecimiento interno y estimular la mejora de la productividad y la expansión de las exportaciones. Tal ruptura debe ser acompañada por una gradual modificación de los precios relativos, de modo de estimular la canalización del ahorro hacia la inversión reproductiva por medio de un mercado de capitales cada vez más eficiente. Esto implica la puesta en juego de una amplia batería de instrumentos de la política económica (fiscal, arancelaria, financiera) con un sentido integrado y congruente con el curso de las variables reales de la economía.

B. ESTERILIZACIÓN DE LAS GANANCIAS EN PRODUCTIVIDAD: CREATIVIDAD INDIVIDUAL/INEFICIENCIA COLECTIVA

Admitamos que las condiciones macroeconómicas prevalecientes no son conducentes a la innovación tecnológica ni favorecen la traducción de mejoras en la eficiencia individual en mejoras en la eficiencia general. La cuestión es: ¿cómo evitar que los esfuerzos hacia el estímulo de la innovación tecnológica sean esterilizados por las condiciones generales prevalecientes?

Si las ganancias en eficiencia a nivel de empresa no resultan en aumentos de la productividad promedio de la economía y, en cambio, liberan recursos a un ritmo que desborda la capacidad de absorción rentable de esos recursos por el sistema productivo, el beneficio privado de la innovación puede ser más que compensado por su costo social. En este contexto, mejoras en la productividad individual pueden traducirse en un fenómeno de redistribución en lugar de en una creación de riqueza, con lo cual la asignación de recursos a la innovación tecnológica puede no ser un buen negocio a nivel global. No corresponde promover la innovación como un bien en sí mismo, al margen de las condiciones bajo las que se exprese como real un beneficio social (condiciones que atañen a la política pública *en su conjunto*).

En toda economía, pero especialmente en una economía de escasos índices de crecimiento y baja capacidad de inversión como la nuestra, toda asignación de recursos a nuevas actividades implica una corres-

pondiente liberación de recursos de alguna otra parte de la economía. No puede haber inversión sin una desinversión correspondiente.[9]

Pero pareciera que quisiéramos librarnos de tal condición. Esto nos lleva, de hecho, a incurrir en formas implícitas de desinversión de alto costo social. En lugar de desinvertir allí donde se requiere reasignar recursos, desinvertimos en sectores de infraestructura social donde más necesario resulta, si no expandir, al menos mantener el capital social (transportes, comunicaciones, salud, educación). Mientras estimulamos la innovación, la creación de nuevas empresas y la asimilación de tecnologías avanzadas, se deterioran inadvertidamente las bases necesarias para que esos progresos se traduzcan en beneficios sociales y en ganancias en la competitividad global de nuestra economía.

Algo serio debe estar fallando en el tejido articulatorio de la política pública para que algo así pueda ocurrir. No podemos omitir planteamos cuál debería ser la política hacia la innovación tecnológica bajo las condiciones prevalecientes y no bajo supuestas condiciones donde el sistema económico se encarga de conciliar en forma automática los beneficios privados con los sociales.

Con las altas tasas reales de interés, baja capacidad de inversión, lento crecimiento y elevada incertidumbre prevalecientes, los incentivos para que un empresario racional asigne fondos propios a la innovación son muy pobres cuando no negativos. En este caso, el financiamiento blando de la innovación puede constituirse en un eufemismo del acceso a fondos baratos para capital de trabajo o para inversiones alternativas (financieras) de mayor rentabilidad. Pero, aún suponiendo que los fondos sean efectivamente aplicados a la innovación tecnológica, como hemos visto, pocas son las garantías de que ello se traduzca en mejoras en el bienestar social y en la competitividad global. No sólo las condiciones globales ejercen un efecto perverso sobre la actividad innovativa sino que, además, los efectos de las innovaciones que tienen lugar tienden a ser neutralizados por la falta de capacidad de la economía de extraer provecho de ellas.

La discrepancia entre los costos y beneficios privados y sociales del progreso tecnológico es tanto mayor cuanto más anémico es el estado de la economía. Cabe entonces preguntarse: ¿es coherente premiar la innovación sin atacar, al mismo tiempo, aquellos factores que hacen que el sistema económico esterilice las ganancias en eficiencia? El crecimiento no necesariamente resuelve este tipo de problemas de economía de suma cero o negativa. Pero la falta de crecimiento definitivamente lo agrava.

---

9 Cf. Thurow Lester C., "La Sociedad de Suma Cero", *El Cronista Comercial*, Buenos Aires, 1981, particularmente cap. 1.

C. FLEXIBILIDAD APARENTE/RIGIDEZ SUBYACENTE

Ganar flexibilidad en la reasignación de recursos es una condición importante para extraer efectivo beneficio social de la innovación. Las barreras a la salida son factores que retienen los recursos en aplicaciones de baja o aún negativa rentabilidad social.

Mientras promovemos, como corresponde, la creación o *entrada* de nuevas empresas, poca atención se le brinda a la *salida* de empresas del mercado. Protegemos a las instituciones pero descuidamos a los individuos. De hecho, asistimos a olas de quebrantos y cierres de empresas. Pero se trata de un proceso de dudosos dividendos sociales, dejando a los arbitrios del mercado, donde caen muchas empresas eficientes e innovativas mientras que se mantienen muchas empresas no innovativas merced a prerrogativas cuasimonopólicas por acceso preferencial a mercados y/o a recursos financieros y uso discrecional del sistema de precios.

Un ritmo elevado de creación de nuevas empresas innovativas debe significar alguna medida de reasignación de recursos. Una manera ilusoria y de elevado costo social para que ello ocurra consiste en facilitar la concentración de manera tal que empresas en dificultades (incluyendo las emprendedoras y eficientes) sean absorbidas y mediatizadas por otras en mejor trance (incluyendo las que gozan de posiciones protegidas) a valores de liquidación. Esto conduce a aumentar el poder de mercado de algunas empresas en perjuicio de la flexibilidad del conjunto de la economía y a descuidar el aprovechamiento, por vía de la reasignación, de uno de los recursos más fungibles que disponemos: la capacidad técnica y el capital humano.[10]

Desde luego, la disminución de las barreras a la salida puede afectar derechos sociales. Pero esto, en lugar de invitarnos a ignorar el tema para concentrarnos en asuntos más gratificantes, o bien a aplicar el criterio de la salvación individual (los consabidos kioskos o taxis adquiridos con la indemnización de despido), debería estimularnos a crear los mecanismos compensatorios preventivos correctivos necesarios, vg. subsidios al reentrenamiento y la relocalización que sean parte de la política industrial. En los hechos, la ausencia de mecanismos de base consensual de este tipo es suplantada por la acción de sectores especiales de interés con mayor capacidad relativa de presión sobre el gobierno.

---

10 Las mayores fuentes de barreras a la salida son: i.) activos especializados con bajo valor de liquidación o altos costos de transferencia o reconversión; ii.) costos fijos de salida (por relocalización, revisión de contratos, etc.); iii.) relaciones estratégicas (tales como acceso a mercados); iv.) resistencias al cambio. Cf. Porter, Michael E., *Competitive Strategy*, The Free Press, Macmillan, New York, 1980, págs. 259-265.

No se trata, como pregona cierta ortodoxia, de que los que ganan "sobornen" a los "buenos" perdedores y de que se les haga sufrir los rigores del mercado a los "malos" perdedores; ignorando, entre otras cosas, los efectos del poder de mercado y de distorsiones institucionales en la distribución de las oportunidades y condiciones de trabajo y empleo. Se trata de implementar una política que oriente efectivamente los recursos liberados hacia aplicaciones socialmente rentables.

D. DISYUNTIVA MERCADO INTERNO/MERCADO EXTERNO:
En el debate corriente respecto de dónde reside el potencial de dinamización de la economía argentina, la disyuntiva mercado interno/ mercado externo aparece como una reverberación de la vieja dicotomía agro versus industria (hoy agregando al agro algunas industrias de procesamiento de derivados agropecuarios y mineros, inclusive con el aporte de tecnologías avanzadas como la bio-ingeniería). Más allá de subproductos que descansan en ventajas naturales y que *deben* ser aprovechados (*tanto más cuanto más se valoricen con el aporte de insumos científico-tecnológicos*), hay una disyuntiva de la cual poco se habla pero por la cual convendría abrir juicio explícitamente.

¿Deseamos insertarnos en el mercado externo sobre la base de la baratura de nuestra mano de obra? En este caso, es posible que obtengamos cierta cuota de participación en la subcontratación internacional de insumos, componentes y repuestos y la colocación de algunos bienes de capital poco sofisticados y obras de infraestructura relativamente simples y de pequeñas dimensiones y, con ello, podamos alimentar un proceso de crecimiento moderado y aún elevado para nuestros estándares históricos.[11]

O bien, deseamos que esa inserción nos brinde la oportunidad de ir adaptándonos flexiblemente a las cambiantes corrientes del comercio internacional sobre la base de la capacidad de introducir innovaciones de productos y de procesos que minimicen los costos del ajuste ante los cambios en el mercado (convirtiéndonos en rápidos imitadores en el

---

11 "Se está (...) tornando irrealista (para países de rápido desarrollo industrial como México o Brasil) creer que los bajos costos laborales permitirán exportar grandes cantidades de productos terminados hacia países desarrollados, algo que todavía esperan, por ejemplo, los brasileños. Harían mucho mejor en 'compartir la producción', esto es, usar su ventaja laboral para convertirse en subcontratistas de manufactura de países desarrollados: algunas operaciones de armado, por ejemplo, o partes y componentes, requeridos sólo en cantidades relativamente pequeñas. Los países desarrollados ya no tienen capacidad laboral para este tipo de tarea, las cuales aún con la más profunda automatización llegan siempre a un 15 o 20% del trabajo manutacturero." (Drucker ob. cit., pág. 789).

caso de aquellas innovaciones que nosotros no estuviésemos en condiciones de desarrollar). Este enfoque es también, aunque no exclusivamente, aplicable al caso de los productos de origen agropecuario.

En cualquiera de los dos casos el mercado mundial puede jugar un papel positivo. Sólo que, en el primer caso, lo hará en el contexto de un país con un nivel de vida relativamente más bajo que en el segundo, con una fuerza de trabajo consagrada a actividades más rutinarias, con muchísimo menores oportunidades de aprovechamiento de su creatividad.

No debe olvidarse que los países exitosos en materia de crecimiento liderado por las exportaciones han ido fortaleciendo sostenidamente su mercado interno y elevando el nivel de vida de su población. Es cierto que los países del sudeste asiático comenzaron su esfuerzo exportador con niveles bajos de remuneración salarial, pero también es cierto que, en ningún caso, sus estrategias sacrificaron mejoramientos seculares en esos niveles. Hoy en día, sus remuneraciones reales son más elevadas que las nuestras (si bien no podemos dejar de admitir, al mismo tiempo, su diversa "cultura del esfuerzo"). Se trata de países que han ido y están progresivamente sustituyendo como factor clave de su competitividad la baratura de su mano de obra por una creciente capacidad de innovación y desarrollo tecnológicos. La idea de recorrer un camino similar al transitado por esos países a partir de sus pasos iniciales no sólo es desaconsejable si no irrealizable.

Desde luego, se podrá decir que siempre es fácil enunciar la posibilidad de una mejor alternativa que efectivamente llevarla a cabo. Por supuesto, es así. Pero, *¿por qué razón debemos cerrarnos a la percepción de una frontera de opciones evolutivas posibles, cayendo, en la fijación, en un determinismo fatalista respecto del cual no habría alternativas y resignando así, nuestra capacidad para elegir nuestro propio futuro?*

En este sentido, el punto clave es qué deseamos hacer con nuestro capital humano. Valorizarlo y dotarlo de la capacidad de sustentar una economía de alto valor agregado y altos ingresos; o bien, adaptarlo al horizonte de una economía de baja creatividad apoyada en actividades simples y rutinarias (en cuyo contexto la "excelencia" científico-técnica pasaría a ser, más que nada, un lujo, una fuente de regocijo intelectual, de prestigio y quizás, de algunos beneficios en campos sociales tales como los de la salud y la ecología). Para materializar esas actividades no hace falta una gran movilización de la capacidad creativa: se trata de estudiar concienzudamente los manuales de producción suministrados desde el exterior, trabajar dura y esforzadamente en la incorporación de las rutinas pertinentes y efectuar el mínimo de adaptaciones necesarias como para que las instrucciones sean operables.

Alternativamente, el establecimiento de actividades de alto valor agregado y flexibilidad innovativa requiere mucho más que la actividad adaptativa localizada en la planta industrial: también demanda la puesta en funcionamiento de mecanismos institucionales de aprendizaje interactivo que movilicen el cambio tecnológico endógeno por medio de la articulación del conjunto de los agentes del cambio tecnológico.[12]

Endogenizar el cambio tecnológico por medio del esfuerzo tecnológico y la movilización de la capacidad innovativa internos significa establecer la búsqueda de rutas propias de avance tecnológico y mejoras de la competitividad donde el aprovechamiento del conocimiento técnico que pueda provenir de afuera no se haga a costa de la valorización del capital humano propio. Así, por ejemplo, la automatización rígida de un proceso productivo sobre la base de la introducción de equipos importados a la cual se apela con frecuencia en nuestro medio no necesariamente es la opción más racional ni privada ni socialmente: puede contribuir por algún tiempo a mejorar la competitividad de una empresa pero, en realidad, no ser más que un sustituto desventajoso del empleo eficaz de personal calificado y entrenado del cual la empresa se desprende y cuya capacidad técnica e innovativa podría ser mejor aprovechada mediante una configuración menos rígida de la organización productiva. El cotejo de las experiencias japonesa y norteamericana demuestran hasta el hartazgo que la clave de la superioridad productiva de unos sobre otros no reside en la automatización como en la organización participativa y creativa del proceso de trabajo. Y que esto no es tanto producto de una ética social particular, sino de esfuerzos y condiciones organizativas dirigidos a ese propósito tanto dentro como fuera de las empresas.[13]

Una ruta de progreso tecnológico centrado en la automatización rígida puede en muchos casos significar en nuestro país una alternativa al progreso técnico sustentado en el aprovechamiento pleno de su capital humano. Por medio de plantas relativamente más pequeñas pero más flexibles puede que se sacrifiquen algunas economías de escala estáticas pero que se gane, en cambio, en economías de cobertura y especialización y en capacidad de aprovechamiento de la capacidad de adaptación innovativa. Desde luego, también es posible, como ha ocurrido con frecuencia en nuestro país, que se instalen plantas

---

12 Para mayores detalles sobre este punto véase Sercovich, Francisco C., *Domestic Learning and the World Market-New Perspectives For the Developing Countries,* I. L. O., Ginebra, 1987.

13 Cf. Cohen y Zysman, ob. cit.; Schonberger, Richard J., *Japanese Manufacturing Techniques*, The Free Press, Macmillan, New York, 1982, y Suzaki, Kiyoshi, *The New Manufacturing Challenge*, The Free Press, Macmillan, New York, 1987.

subóptimas que impliquen sacrificar tanto las economías de escala estáticas como las dinámicas.[14] *Las estrategias competitivas fundadas en la baratura de la mano de obra o en el desplazamiento de personal técnicamente calificado va de la mano con formas rígidas de organización de la producción y a contrapelo de las reglas de juego de la competencia internacional de hoy.*

Ambas estrategias consideradas más arriba requieren incorporación de tecnología. Pero mientras que, en un caso, se trata de tecnología basada en una mano de obra mal remunerada y pobremente calificada, en el otro caso, se funda en mano de obra bien remunerada y calificada. Es fácil deducir cuál es el horizonte de endogenización del cambio tecnológico en uno y otro caso, respectivamente.[15]

El concepto de flexibilidad entraña al menos dos dimensiones: una, hacia dentro de la firma, por la cual se ensanchan las calificaciones laborales para facilitar una mayor ductilidad de la mano de obra; la otra, hacia afuera, por la cual se establecen los nexos necesarios para una fluida circulación del conocimiento técnico.

D. CAMBIO TECNOLÓGICO: ESPONTANEÍSMO VS OPCIONES DELIBERADAS

Por detrás del debate acerca de la naturaleza y medida de los incentivos de la promoción industrial, pareciese estar reverberando el debate de los EE.UU. acerca de si realmente es necesaria una política industrial. Puede que ese debate continúe aún por mucho tiempo. Mientras tanto, ¿qué duda cabe de que se está implementando efectivamente una política industrial?

El ejemplo más inmediato que surge es el de la Iniciativa de Defensa Estratégica o *Star Wars*. El presupuesto total de investigación y desarrollo para llevar a cabo este programa fue inicialmente estimado en

---

14 Una de las características de los sistemas manufactureros avanzados es que son compatibles con diseños organizativos que otorgan grado de libertad respecto de la calificación de la mano de obra que se requiere para su empleo. Desde luego, a medida que pase el tiempo, el sesgo que en definitiva prevalezca en este sentido difícilmente será el apropiado para los países en desarrollo. Cf. Office of Technological Assessment, *Computerized Manufacturing Automation-Employment, Education and the Workplace*, Washington D.C., 1983. Para el contraste entre los sistemas *just in case* propio de la automatización rígida y *just in time* propio de la automatización flexible, Cf. Sayer, Andrew, "*New Developments in Manufacturing and Their Spatial Implications*", Working Paper 49, *Urban and Regional Studies*, University of Sussex, Brighton, octubre, 1985.

15 Exactamente lo opuesto es lo que han hecho los japoneses. Por ejemplo, a los efectos de facilitar mayor flexibilidad dinámica, sus plantas automotrices son de una escala de alrededor de un tercio de las norteamericanas. Cf. Klein, Burton H., "*Dynamic Competition and Productivity Advances*", en Ralph Landau y Nathan Rosemberg, eds., *The Positive Sum Strategy: Harnessing Technology for Economic Growth*, National Academy Press, Washington D.C., 1986.

U$S 26.000 millones durante 5 años. Se trata de la versión reaganiana de sus predecesores, los programas *Manhattan* y *Apollo* de comparable impacto tecnológico. La tecnología de los rayos láser podrá ser adaptada para super-microscopios o aparatos de desbloqueo arterial; el *know-how* relativo al diseño de partículas aceleradoras podrá ser útil para la irradiación de productos comestibles; los sensores para identificar la trayectoria de misiles enemigos serán susceptibles de aprovechamiento para la óptica comercial y el radar; etc. Se estima que las aplicaciones potenciales podrán implicar toda una ola de nuevas generaciones de equipos de telecomunicaciones y de computación con lo cual es posible que se defina la trayectoria innovativa de los sistemas de procesamiento de información de buena parte del próximo siglo (¿será casual que las esferas de desarrollo tecnológico previstas por estos programas coincidan puntualmente con las que el MITI del Japón ha focalizado como las "industrias del futuro": por ejemplo, VLSC, fibras ópticas, polímeros y materiales compuestos, super-computadoras y *software* complejo?) Como es habitual en estos casos, las empresas contratistas norteamericanas disfrutan del 50% de preferencia en precio que les otorgan las provisiones *Buy American*. El 65% del valor de este tipo de negocio en 1985 recayó sobre las empresas favorecidas, no por vía de mecanismos competitivos de licitación, sino por contratación directa.

Revisando las políticas de la OCDE encontraremos que, en aras de la reestructuración industrial y de la flexibilidad estructural, no se duda en ir mucho más allá de la mera corrección de distorsiones que traban ajustes "correctos" y espontáneos del mercado. Como señalamos en nuestro trabajo sobre *Política Tecnológica y Reestructuración Industrial* para este mismo Seminario, se seleccionan sectores prioritarios, eligen empresas "ganadoras" para apoyo preferencial, otorgan subsidios para la ID, se lanzan operaciones de rescate, garantizan órdenes y márgenes preferenciales y se concede protección comercial. Esto ocurre a través de todo el espectro industrial, comprendiendo desde las industrias más maduras hasta las más nuevas.

Como apuntamos en ese mismo trabajo, la experiencia de los países semi-industriales no indica que un régimen de política neutral sea condición necesaria y suficiente de la industrialización exitosa sino que, por el contrario, más allá de la mera acumulación y asignación de factores, la endogeneización del cambio tecnológico se apoya en políticas industriales y de promoción del cambio tecnológico como componente necesario. Ya no sería buscar una política neutral de incentivos en el caso de la República de Corea, por ejemplo. Allí se apoyó deliberadamente a industrias establecidas competitivas y a industrias nuevas consideradas merecedoras de promoción por vía de protección, crédito preferencial y estímulos fiscales.

La ausencia de políticas selectivas puede conllevar el costo de reducir la eficacia de procesos de apertura de la economía al aminorar las ganancias en eficiencia dinámica, en tanto que su empleo puede contribuir a neutralizar posturas en favor del ajuste negativo. Las intervenciones de política pueden facilitar la dilatación de los horizontes de planeamiento empresario y, así, estimular acciones con enfoque prospectivo y neutralizar acciones defensivas.

F. CARIDAD, SOLIDARIDAD SOCIAL, AUSTERIDAD Y EMPOBRECIMIENTO

Confundir austeridad con empobrecimiento equivale a confundir solidaridad social y esfuerzo compartido con caridad. Se trata, si es necesario, de sacrificar parte de lo social e individualmente prescindible (*no* de constreñir lo social e individualmente indispensable) y de aportar al esfuerzo común facilitando la integración de todos a ese esfuerzo (*no* de mitigar los efectos de la marginación de ese esfuerzo) con el objeto de potenciar la capacidad de generar riqueza.

G. MERCADO VERSUS DESBORDE ESTATISTA

Una de las propuestas en boga consiste en la desestatización y la desregulación. En parte, más allá de sus posibles méritos, la manera con que se está encarando esta propuesta también participa en cierto modo del síndrome redistribucionista apuntado más arriba.

Hay muchos activos que podrían ser mejor administrados cambiando de manos su gestión y control. Pero, en lugar de centrar el debate sobre cómo mejor valorizar los activos de las empresas en cuestión y definir bajo qué condiciones de mercado podrían efectivamente convertirse en agentes de la generación de riqueza en lugar de ser agentes de su redistribución regresiva, la atención se centra sobre su reestructuración financiera, los cambios en la titularidad de los paquetes accionarios, la sustitución de unos cuadros gerenciales por otros, la política tarifaria, etc.

Distamos de haber pasado esas propuestas por un test ácido que permita corroborar hasta qué punto y bajo qué condiciones ellas permitirían marchar hacia los objetivos señalados al comienzo. La insistencia en su valor terapéutico es tal que pareciesen configurarse en objetivos en sí mismos.

La clave del problema de la privatización es en qué medida las empresas involucradas adquirirán o acrecentarán su capacidad de generar riqueza por el hecho del traspaso de su control; de esto depende en última instancia su viabilidad empresaria en caso de que no disfruten de privilegios monopólicos o cuasi-monopólicos. Pero, ¿es la ausencia de poder de mercado (condición bien problemática de obtener)

condición suficiente para lograr competitividad? Esto depende en buena medida de cómo están organizados los mercados.[16]

Según lo indica la experiencia histórica, la desregulación y el aumento de la capacidad de generar riqueza no necesariamente van de la mano. Gran Bretaña comenzó a ser desplazada de los mercados *internacionales* hacia 1870-1914. Durante este período, el crecimiento de su productividad declinó fuertemente, siendo superado con rapidez por el crecimiento de la productividad en Estados Unidos y Alemania. Sin embargo, durante todo este período de la declinación británica, su inflación fue escasa, la carga impositiva muy reducida y el grado de intervención gubernamental en los mercados bajísimo. Esto no indica que el resultado hubiese sido mejor con fuerte inflación, elevada carga fiscal y fuerte intervencionismo estatal. Pero sí sugiere que no podemos continuar descansando sobre fórmulas aparentemente salvadoras. Debemos al menos someterlas a cuidadosa evaluación y considerar el conjunto de las condiciones necesarias para recuperar la capacidad de generar riqueza.

El carácter emprendedor y la ausencia de privilegios de mercado no garantizan la capacidad de competir y, mucho menos, el beneficio del consumidor. Ante la carencia de esa capacidad, es escaso lo que la desestatización y el traspaso puedan aportar. Si las empresas en cuestión sí poseen esa capacidad, la conveniencia de su carácter público o privado queda relegado a la evaluación de las condiciones específicas (propias a la empresa y al mercado) que obstruyen una gestión eficiente.

Se tiende a identificar desburocratización con desregulación y desestatización con descentralización y valorización de la iniciativa y la creatividad individual, como si no existieran mediaciones entre la acción pública y la realización individual excepto el mercado. En su expresión más extrema, la creatividad e iniciativa individual estarían localizados en los garajes, kioskos y talleres de la economía informal que no cumplen las regulaciones gubernamentales porque, de hacerlo, verían herida de muerte su agresividad innovativa y espíritu emprendedor.[17]

---

16 "La desregulación deberá continuarse, más aún, intensificarse, en cualquier industria donde *el aumento de su competitividad baste para disminuir el control de mercado (market power) que ejerzan las empresas que actúan en ella* (...)", cf. Baumol, J. William y Mc. Lennan, Kenneth, *Productivity and US Competitiveness*, Oxford University Press, New York, 1985 (el subrayado es mío), pág. 205.

17 En la experiencia norteamericana, la desregulación, en lugar de significar un desplazamiento decisivo desde la intervención gubernamental hacia el mercado libre, tan sólo representó un cambio en la naturaleza de la acción gubernamental, pasando del control de los resultados que las empresas obtuvieran del mercado, a la creación y mantenimiento de nuevos mercados. Por ejemplo, en 1980 se desregularon las tarifas y rutas aeronáuticas. Las aerolíneas pudieron competir en precio y calidad.

Todo aquello que tienda a simplificar y flexibilizar la adopción y ejecución de decisiones (desburocratización) es desde luego positivo. Por otra parte, ¿quién puede negar que aquí, como en otras latitudes, las empresas locales han hecho del testeo de los límites de la ley una actividad altamente especializada, si se mantienen ejércitos de profesionales expertos en descubrir modos de circunvalar las reglamentaciones en vigencia? Desde luego, si esas regulaciones no existieran, las empresas no requerirían esa capacidad de circunvalación. Pero, en la medida en que se trate de regulaciones destinadas a preservar el bien común (prevenir la contaminación o los accidentes de trabajo, por ejemplo), si las empresas no procurasen circunvalarlas de todas las formas posibles, esas regulaciones podrían ser extraordinariamente más simples y de mucho más ágil aplicación. No en vano las empresas afectadas ofrecen el mejor mercado futuro de trabajo para los diseñadores de innovaciones en materia regulatoria, quienes pueden, por tanto, crear su propia demanda en fiel aplicación de la ley de Say.

La idealización del "garajista innovador" aislado de la economía informal (epítome del "individuo triunfante", el célebre *tycoon* de la fábula popular norteamericana) es de un cierto primitivismo frente al desarrollo de los modernos conceptos de cooperación en la gestión productiva. Se trata de una falsa identificación entre iniciativa innovadora e individualismo aislado. Algo muy alejado, por cierto, de las enseñanzas que nos brinda, por ejemplo, la experiencia de las redes de micro y mini-empresas articuladas por medio de mecanismos institucionales de coordinación y cooperación que configuran una de las claves del dinamismo reciente de la economía italiana.

H. APERTURA VERSUS AUTOSUFICIENCIA

Así planteada se trata de una falsa disyuntiva más. La disyuntiva no es ésa, sino de qué clase de apertura estamos hablando. Hay dos maneras de examinar el tema de la apertura. Como una especie de fatalismo histórico, de inevitable determinación, una especie de residuo fruto

---

Pero se trató tan sólo de un cambio en el tipo de control gubernamental: se pasó a determinar bajo qué condiciones deberían prohibirse fusiones y adquisiciones que pudiesen reducir la competencia (vg. distribución de espacios en los aeropuertos, acceso a los sistemas computarizados de reservas, información a ser suministrada a los pasajeros, manejo de las sobre-reservas y cancelaciones repentinas de vuelos y, fundamentalmente, problemas de seguridad que fueron agravados considerablemente por el aumento de la competencia. Esto llevó a intensificar las inspecciones de seguridad y reestructurar los incentivos al respecto. Lo que cambió, por tanto, no fue que la intervención estatal fue sustituida por el mercado libre, sino las reglas de juego con que el mercado debió comenzar a operar. Cf. Reich, Robert B., *Tales of a New America*, Times Books, New York, 1987, págs 224-5.

del descarte de lo no posible; o bien, como una opción deliberada de insertarnos activa y provechosamente en el mercado mundial.

El primer enfoque se basa en la "teoría del cuerpo inerme", hoy muy en boga, según la cual ya no quedarían fuentes internas de acumulación en el país: no hay excedente del sector agropecuario, el proceso de sustitución de importaciones está agotado, no es posible extraer ahorro forzoso de los asalariados y el Estado está fundido: ha perdido su capacidad de ahorro. Por otra parte, el recurso a la inflación como manera de ganar tiempo en la puja distributiva ya no es socialmente aceptado y, para peor, poco puede esperarse del financiamiento externo, al menos por ahora.

Nuestra economía se encontraría así en el estado de un cuerpo exánime que tan sólo podría reaccionar a partir de algún irreemplazable estímulo externo y ese estímulo externo tan sólo podría originarse en la expansión de las exportaciones. Para expandirlas es preciso ofrecer precios competitivos y, con ese objeto debería establecerse un tipo de cambio elevado, de manera que el precio relativo de nuestros productos en términos de moneda dura sea lo más bajo y atractivo posible.

Esta interpretación determinista adolece de varias fallas. Para empezar, omite el hecho de que la clave de todo proceso de acumulación de capital consiste en el aumento de la productividad en el uso de los recursos. Y que una fuente primordial de ese aumento en productividad es el cambio tecnológico. No se trata de expropiar excedentes a nadie, recayéndose así en el mismo criterio redistribucionista que se critica, en una reedición de la tradicional puja distributiva, sino de aumentar la capacidad de generar riqueza movilizando los recursos internos. Tampoco se trata de reducir aranceles y restricciones no arancelarias a las importaciones como una especie de compensación anticipada a nuestros futuros clientes externos por dejarnos colocar nuestros productos. La política arancelaria es un componente crítico de la política industrial y es ésta la que debe definirse primero.

Pensar que en el mercado mundial hay excedentes disponibles a la espera de quien se los apropie es una mera ilusión: hoy en día, todo avance en el mercado mundial implica una feroz batalla por desplazar competidores actuales y potenciales y para ello es preciso tener genuina competitividad, no meramente precios bajos merced a un tipo de cambio alto (por otro lado, jaqueado permanente por una fuerte inflación interna a la cual alimenta).[18]

---

18 Mientras tanto, los países industriales aumentan sus niveles de protección e integración mutua: en 1980, el 20% de todos los bienes producidos en los EE.UU. estaban protegidos de la competencia extranjera por barreras no arancelarias; 4 años más tarde, este índice se había elevado al 35% (Cf. Lawrence, Robert C., *Can America*

Ahora bien, ¿qué es la competitividad? Admitamos que si se ofrece un precio suficientemente bajo (dadas otras condiciones) es posible desplazar a cualquier competidor. Y que ello podría lograrse fijando un tipo de cambio lo suficientemente elevado. Pero, dado lo demás, ello implica que el conjunto de la sociedad subsidie a los compradores extranjeros a los efectos de que el sector exportador expanda sus ventas en forma rentable. De manera que, por un lado, se comienza argumentando que ya no hay más juegos redistributivos posibles pero, a la postre, se termina proponiendo un nuevo juego redistributivo, consistente esta vez en hacer fluir los recursos desde el conjunto de la sociedad hacia el sector exportador y sus clientes externos. Por otro lado sabemos a qué cuellos de botella externos conduce la política inversa de fijar un tipo de cambio bajo. Se trata de un concepto esencialmente redistribucionista, bien neoclásico, de la productividad.

El fortalecimiento de la competitividad es un componente indispensable de cualquier proceso de apertura. Pero esa competitividad tan sólo puede provenir del aumento de la productividad de los recursos. Y ese aumento es imposible sin la movilización de la capacidad innovativa y sin la utilización plena y eficaz del capital humano disponible a partir de cambios en la organización de la producción.

Cuando hablamos de competitividad debemos compatibilizar dos cosas. Por un lado, el contexto histórico social del país. Por el otro, la realidad del mercado mundial. Hasta no hace mucho existía en EE.UU. la opinión predominante —que hoy cuenta, aparentemente, con cada vez menos adeptos— según la cual la competencia del Japón y, posteriormente, de otros países del sudeste asiático, estaría basada en un supuesto minusvalor de la existencia humana expresada

---

Compete?, Preader, New York, 1981. Tan sólo en 1984, el costo total afrontado por los consumidores norteamericanos por la protección concebida por su gobierno a 19 industrias ha sido estimado en U$S 56.000 millones. Asimismo, el costo de salvar cada puesto de trabajo en la industria de aceros especiales habría rondado el millón de dólares (Hufbauer, G. C. y Rosen, W., "*Report on the Cost of Protectionism in the US*", Institute for International Economics, Washington, D.C., 1986.) Mientras se nos persuade de que abramos nuestras fronteras comerciales de manera indiscriminada, los países industriales las cierran afectando a los países en desarrollo relativamente más que a los demás países industriales. De acuerdo con el Banco Mundial (1985), los principales perjudicados por el proteccionismo de los países industriales son precisamente los países en desarrollo más pesadamente endeudados. En 1985 cerca de 1/5 de las exportaciones manufactureras a los países industriales estaban afectados por cuotas, y similar tratamiento sufría cerca de 1/3 de las exportaciones agrícolas (Reich, ob. cit.). Estas barreras al comercio, sumadas a la deflación de las economías latinoamericanas ha llevado a que, entre 1981 y 1986, la caída en la demanda de bienes de procedencia norteamericana por parte de los países endeudados (particularmente los de América Latina) causó un deterioro mayor en el balance comercial norteamericano que el aumento de las importaciones japonesas.

en bajos salarios relativos. Esta interpretación autojustificativa (justamente en un período de estancamiento de la productividad en los EE.UU.) valió para sustentar políticas comerciales restrictivas (particularmente las restricciones comerciales "voluntarias" de exportaciones por parte de aquellos países).

Pero cuando los salarios en gestos países comenzaron a subir (hoy el salario del obrero nipón ya está comenzando a superar el que recibe su par norteamericano), mientras la competitividad de sus exportaciones se mantenía o aumentaba, EE.UU. tuvo que empezar a reconocer a desgano que la clave de su desventaja competitiva se encontraba en algún otro lado. Se pensó entonces que el problema residía en el tipo de cambio. Se devaluó considerablemente, pero el problema persistió y persiste. Ya no se trataba ni del estilo de vida más austero del competidor asiático, ni de la sobrevaluación del dólar, sino pura y simplemente de su mayor productividad, de su mejor organización de la producción. La falta de ajuste por parte de los EE.UU. se tornó así cada vez menos sostenible y, de hecho, su población debió admitir un empobrecimiento relativo.[19]

En conclusión, todo país tiene derecho a establecer patrones propios en cuanto a políticas económicas y sociales que afectan su competitividad internacional. Pero ello no puede conducir a ignorar las realidades del mercado mundial sin afrontar los costos sociales subsiguientes.

3. COMENTARIOS FINALES A MODO DE CONCLUSIÓN

Un conjunto de falsas disyuntivas nos distraen de la verdadera tarea que tenemos por delante: definir una estrategia de desarrollo. En cambio, el debate de las genuinas disyuntivas aportará a esa labor. Para ello es preciso terminar con los dilemas de carácter redistributivo (quién debe subsidiar a quién, cuáles activos deben pasar a qué manos) y comenzar a atacar los problemas de cómo potenciar nuestra capacidad para crear riqueza. Esto no debe conducirnos a desentendernos de los problemas de la distribución del ingreso. De hecho, en ausencia de la expectativa y de la concreción paulatina de mejoras en la distribución del ingreso, difícil será cumplir con las condiciones necesarias para movilizar la capacidad de generar riqueza por cuanto no será posible movilizar el esfuerzo común.

---

19 No son pocas las empresas norteamericanas líderes que, por no resignarse a admitir estos problemas, han preferido alejarse del mercado al menos parcialmente y buscar refugio en el más confortable mundo de los contratos estatales. Honeywell abandonó su línea de computadores comerciales y comenzó a concentrarse en ítems tales como torpedos y sistemas navegacionales para la Navy. TRW pasó de las herramientas y componentes a la electrónica del sector defensa. General Motors adquirió Hughes Aircraft, un importante contratista de defensa. Similar es la historia con Westinghouse y General Electric. Cf. Reich, ob. cit., pág. 74.

Debemos optar o bien por recrear islas de una cultura declinante de la producción masiva, que basa la competitividad en los bajos salarios y en la rutinización del esfuerzo, con todos los riesgos que le son propios, o bien, por generalizar y articular las instancias de creatividad colectiva que nos ubique en una nueva cultura de la producción, desprendiendo las posibles mejoras en la calidad de vida de arbitrios redistributivistas, por imaginativos que éstos sean, y asociándola, en cambio, a la movilización del esfuerzo creativo compartido.

Esta opción es aún más fuerte para Argentina que para Brasil o México: esos dos últimos países ya vienen aprovechando la producción masiva como fuente de recursos externos en mucho mayor medida que el nuestro, en tanto que no corren tantos riesgos como Argentina ha sufrido y sigue sufriendo por pérdida de recursos humanos (de hecho, Brasil se ha beneficiado de nuestro propio *brain-drain*, en tanto que, en EE.UU., ya se ha llegado al punto en que los gastos de asentamiento en EE.UU. de inmigrantes de países en desarrollo han superado los gastos de ayuda a los países de origen de esos inmigrantes).

La única opción a vender productos de poco valor agregado basados en recursos naturales y mano de obra barata con bajos niveles de vida para el grueso de la población es iniciar en un continuo proceso de entrada en actividades de valor agregado cada vez más alto, descansando sobre la innovatividad de la fuerza de trabajo, la flexibilidad de la organización de la producción y el aprendizaje interactivo: tal desafío por delante.

No podemos continuar ensalzando nuestros recursos humanos, nuestra creatividad y educación, etc., mientras nos vamos ubicando en el mundo, casi inadvertidamente, como un proveedor de bienes basados en recursos naturales de bajo nivel de elaboración producidos con mano de obra barata. Debemos ser consecuentes. Si es esta última la que percibimos como opción real, entonces examinemos los costos involucrados: un bajo nivel de vida, relegamiento del progreso social, bajo nivel de capitalización de los recursos humanos, rigidez de opciones en cuanto a asignación de mano de obra y de capital, etc.

La "ética de la solidaridad" admite dos acepciones (no necesariamente excluyentes): una remite a la cohesión social, el esfuerzo mutuo y el progreso conjunto; la otra se expresa en la caridad y la compasión por el pobre y desaventurado y por la persistencia de su pobreza. La alternativa queda planteada. Es la sociedad la que debe generar las respuestas en cuanto al qué y al cómo.[20]

---

20 "El temor a la explotación demanda una actitud defensiva y la explotación anticipativa. Cada parte es llevada a limitar su propia responsabilidad y compromiso y tomar refugio en contratos, reglas y otras garantías explícitas. Tal cultura inhibe la flexibilidad económica" (Reich, ob. cit., pág. 150).

LO QUE SUCEDIÓ Y LO QUE SUCEDERÁ: EL TERCER MUNDO Y LA ECONOMÍA POLÍTICA DEL CRECIMIENTO EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS 90*

Claude Ake**

¿Existirá una economía política del desarrollo en los años 90? Esta no es una pregunta ociosa, ya que nos enfrentamos a una realidad que no promete futuro. El estatus científico de la economía política del desarrollo, que nunca ha sido demasiado importante, se ha encogido hasta llegar a un punto de desvanecimiento; se ve ridiculizada, a cada momento, por la experiencia que supuestamente debe explicar. Su dinamismo parece totalmente disipado. Desconectada de las ciencias sociales, incapaz de inspirarse en ellas, ha sido capturada por la política.

Para realizar una exposición más clara, clasificaré los enfoques de la economía política del desarrollo en dos categorías, esto es, la neoclásica y la neomarxista. Estas no son exclusivas, pero resultan suficientemente distintas para nuestros fines analíticos.

EL ENFOQUE NEOCLÁSICO

Esta categoría incluye los discursos sobre economía política de Smith, Ricardo, Mill, Malthus y los otros autores clásicos. También incluye

---

* Trabajo presentado en el "International Meeting of Social and Human Scientists", UNESCO, París, 1987.

** Presidente del Council for the Development of Economic and Social Research in Africa.

los escritos contemporáneos sobre la economía del desarrollo, tales como los de Schumpeter, Keynes, Bauer, Harrod, Domar, Higgins, Seers, Hirschman, Meier, el Banco Mundial, la Organización Internacional del Trabajo, y el Fondo Monetario Internacional. Esta categoría también incluye los trabajos de los teóricos de la modernización, como Apter, Rustow, Shils, Weber, Baldwin, Yamey, etcétera.

Los economistas del desarrollo clásicos consideraban al desarrollo básicamente como un acelerador del crecimiento del ingreso nacional. Este era el resultado lógico de una visión del subdesarrollo como pobreza o más exactamente como bajo ingreso per capita.

En su forma más característica, la teoría de la modernización postula un estado de subdesarrollo original, que puede ser modificado por el capitalismo. Supone que la distribución espacial del progreso nunca es estática, sino dinámica, que el progreso se difunde, por proximidad e interacción, a través del espacio, transformándolo.

Creo que la teoría de la modernización ya ha sido desacreditada por varias críticas, incluyendo las de Frank, Amin, Roxborough, Kilby, Leferber, Taylor, etc. En el mejor de los casos, se trataba de un instrumento heurístico. Salvo excepciones menores, era demasiado general y demasiado vaga como para ser tomada seriamente, aún según los fáciles estándares de las ciencias sociales. No podía establecer su relevancia para los países en vías de desarrollo, porque era en realidad una celebración de los logros de Occidente. Según esta teoría, la sociedad occidental es ideal y el proceso de desarrollo es una cuestión de parecerse más a Occidente. Cuando entra en conflicto con las divergentes estructuras sociales del Tercer Mundo, la teoría de la modernización habla simplemente de hacerlas isomórficas respecto de las occidentales; cuando encuentra resistencia cultural, proclama la necesidad de modernizar las actitudes. Esto, en efecto, bloqueó cualquier posibilidad de hacerla concordar con las especificidades históricas del Tercer Mundo.

Pasando ahora a la economía del desarrollo neoclásica, puede decirse que ha aportado más confusión que comprensión científica del proceso de desarrollo. Esto no significa que algunas concepciones y teorías específicas de esta tradición no tengan valor científico. Seguramente, esto no puede decirse de la teoría general de Keynes, de los modelos Harrod-Domar, Kaldor-Mirrlees, Polak-Boissonneault, o de la teoría de estancamiento secular de Hansen, que han sido utilizadas al servicio del desarrollo.

Sin embargo, dado que son aplicadas en un contexto para el que no resultan adecuadas, no han sido demasiado útiles. En general, se han tomado prestado el bagaje del conocimiento económico occidental; en pocos casos se han diseñado herramientas específicas para las

necesidades de desarrollo de los países atrasados. Los intentos por crear una rama de la economía que se ocupe especialmente del desarrollo de los países atrasados han sido observados con escepticismo, burlas y pronósticos de muerte prematura. Un estudioso ha notado que desde la década del sesenta, "las ideas originales y las innovaciones teóricas se han detenido abruptamente". No estoy convencido de que antes de los sesenta hubiera ideas originales e innovaciones teóricas en la economía del desarrollo. Se han aplicado siempre las prácticas prevalecientes en Occidente. Los fragmentos tomados prestados de aquí y de allí, ya suficientemente desprovistos de significado por ser incompletos y estar fuera de contexto, lo son más aún al ser aplicados a experiencias que desafían las comparaciones.

Si bien las insuficiencias de la economía del desarrollo occidental han sido muy criticadas, estas críticas en realidad nunca limitaron su influencia. Debido a la dependencia de gran parte del Tercer Mundo con respecto a Occidente y a su integración en el sistema capitalista mundial a través del colonialismo y el imperialismo, las doctrinas económicas de Occidente dominaron sus estrategias de desarrollo.

La verdadera acusación a estas doctrinas provino de las prácticas sociales, la triste reseña de los esfuerzos por el desarrollo y la crisis económica que se ha convertido en un rasgo permanente de la vida de casi todos los países en vías de desarrollo. Durante la década del cincuenta, los países en vías de desarrollo parecían prosperar. Lograron un crecimiento anual promedio del PBI del 4,7%. Sin embargo, la tasa de crecimiento era sumamente despareja, si se comparan países y regiones, y estaba generalmente asociada a la desigualdad de ingresos y al desempleo. A partir de los años sesenta se dio una inversión del proceso, y finalmente una profunda crisis. Y éste sigue siendo el destino de la gran mayoría de los países en vías de desarrollo, que se ve agravado por el creciente peso de la deuda externa y la caída de los precios de los productos. En África, en particular, en las dos últimas décadas el cuadro general ha consistido en un continente desnutrido y famélico, que tambalea bajo el peso de una deuda imposible y que es totalmente incapaz de generar algún impulso para un crecimiento sostenido.

¿Qué ha sucedido con la economía del desarrollo, a partir de estos fracasos? Quedó sumida en la confusión, declinando aceleradamente. Desde mediados de la década del setenta, ha habido muy poco interés en la economía del desarrollo; casi no hay teorías ni escritos importantes nuevos.

Aunque el enfoque neoclásico y su legitimidad científica han declinado, las políticas que de él derivan se mantienen vigentes y prosperan. El propio fracaso de las estrategias de desarrollo, inspiradas en el enfoque neoclásico, ha debilitado a los países del Tercer Mundo,

haciéndolos todavía más dependientes de Occidente. La adversidad del Tercer Mundo ha proporcionado a Occidente una excelente oportunidad de aumentar su hegemonía. Mediante su poder en la economía mundial y sus agencias multilaterales (especialmente el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional), Occidente ha logrado imponer estrategias de desarrollo neoclásicas en gran parte del Tercer Mundo. Lo que resulta interesante es que esto se lleva a cabo en términos de voluntad política, sin apelar a la utilidad científica de las estrategias neoclásicas ni a sus efectos positivos para los países atrasados. Esta es la máxima expresión de la futilidad del enfoque neoclásico.

EL ENFOQUE NEOMARXISTA

El enfoque neomarxista, entre cuyos exponentes están Samir Amin y Gunder Frank, sostiene que, en virtud de su lógica interna, el capitalismo es incapaz de asegurar la plena igualdad de empleo o el desarrollo significativo. El enfoque es también una teoría del proceso de crecimiento capitalista y sus implicaciones; pero es una teoría negativa. Dice que en la periferia, el capitalismo es incapaz de desempeñar su histórico papel progresista en lo que respecta al desarrollo de las fuerzas productivas.

El enfoque neomarxista adolece del problema de relevancia y en definitiva fracasa precisamente por esto. Este problema se remite a Marx y a la teoría del marxismo, que es una teoría del desarrollo capitalista basada en las contradicciones del capitalismo. Si bien está constituida como la negación del capitalismo, está también en unidad dialéctica con él. Esencialmente, la negación de la negatividad del capitalismo (la visión marxista del camino alternativo de desarrollo y de la sociedad alternativa) es en general implícita y vaga.

El hecho de que Marx no emprendiera un estudio del desarrollo del capitalismo en las zonas más atrasadas del mundo agrava el problema. Marx limitó su atención al capitalismo maduro de Europa Occidental. En efecto, entendía que el capitalismo era un fenómeno global y lo trató como tal. Aquí y allá encontramos indicaciones del impacto del desarrollo del capitalismo sobre países atrasados. Pero éstas son meras referencias al pasar.

Esto no es en absoluto fortuito. Existe un legado de indiferencia y desdén hacia las sociedades atrasadas (campesinas) que se remonta al mismo Marx. Los campesinos son considerados una fuerza reaccionaria, y las sociedades campesinas un lastre para el progreso histórico. Este prejuicio se refleja en su tratamiento del modo asiático de producción, que es discontinuo en relación con los otros modos de producción. Carece de dinamismo interno y de una dialéctica de desarrollo específica. En los trabajos de Engels *Anti-Düring* y *Los orígenes*

de la familia, en los que analiza modos de producción, el modo asiático simplemente desaparece. Esta actitud desalentó cualquier estudio serio sobre los países atrasados o del impacto del capitalismo sobre los mismos. Esta visión fue tan dominante, que las Internacionales comunistas preferían no interesarse por la cuestión colonial; en 1922, los comunistas de Argelia se vieron obligados a protestar, así como lo hicieron en 1924 los vietnamitas, especialmente Nguyen Ai Quoc, más conocido como Ho Chi Minh.

Ciertamente, Marx reconoció los efectos devastadores del imperialismo, pero sostuvo hasta el fin que el capitalismo y el imperialismo son las condiciones necesarias para el progreso de los países atrasados. Esta actitud desalentó todo interés especial en estos países. Dado que se acordó que el impacto del capitalismo era bueno para ellos, y para todos, difícilmente surge la necesidad de estudiar detalladamente este impacto.

Los trabajos clásicos sobre el imperialismo plantearían, una y otra vez, el problema del papel progresista del capitalismo. Lamentablemente, este tema quedó a menudo ocultado o postergado por los temas más urgentes a ser tratados por los teóricos marxistas: básicamente, la revolución de 1905, la guerra, el colapso de la solidaridad socialista internacional, la sorprendente habilidad del capitalismo en cuanto a aumentar el salario real. La aparición de trabajos notables (tales como Hilferding, *Finance Capital*; Luxemburg, *Accumulation of Capital*; Bukharin, *Imperialism and the World Economy*, y Lenin, *Imperialism*) abrió el camino a la articulación y globalización del capitalismo y a la relación entre los países industrializados y los atrasados. Pero estos autores estaban principalmente interesados en la historicidad del capitalismo y en la posibilidad del socialismo. Ninguno de ellos analizó en detalle los países atrasados que estaban siendo agredidos por el capitalismo occidental. En todo caso, suponían que lo que les sucede a los países atrasados es esencialmente determinado por lo que le sucede al capitalismo en el centro. Por lo tanto, es el centro lo que necesita ser estudiado y entendido.

A partir de los años sesenta, la viabilidad y la deseabilidad del desarrollo capitalista se han convertido en el interés focal de la economía política del desarrollo neomarxista. En particular, la atención se centró en la tesis sobre el rol progresista del capitalismo en los países atrasados. La interpretación marxista clásica de estos problemas se vio desafiada por una serie de trabajos influyentes, que sostenían que el desarrollo capitalista en los países atrasados no era ni viable ni progresista. El primer estudio importante en este sentido fue *The political economy of growth* de Baran, publicado en 1957. Entre las principales influencias de esta escuela de pensamiento se encuentran Gunder

Frank (en especial *Capitalism and underdevelopment in Latin America*, *Sociology of development and the underdevelopment of sociology*), Samir Amin (*Accumulation on a world scale*)[2], la Comisión Económica para América Latina (durante la era Prebisch) y el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Chile.

La importancia de estos escritos para los países atrasados era más aparente que real. Con la notable excepción del trabajo realizado bajo los auspicios de la Comisión Económica para América Latina, los estudios eran o bien críticas del enfoque neoclásico o contribuciones a un debate, en general teórico, dentro del marxismo. Su interés en los países atrasados era incidental; salvo excepciones menores, no eran estudios concretos del desarrollo de los países atrasados. Por ejemplo, el trabajo de Baran *The political economy of growth*, no es un tratado sobre la economía del Tercer Mundo, sino un trabajo de teoría económica que intenta "entender los factores responsables del tamaño y del modo de utilización del excedente económico".

El enfoque neomarxista sigue dominado por el debate sobre la deseabilidad y la viabilidad del desarrollo capitalista en el Tercer Mundo. Recientemente, la característica distintiva de este debate consiste en que el péndulo ha vuelto a la visión marxista clásica, en cuanto a que el desarrollo capitalista en los países atrasados es viable y progresista. Los nuevos escritos son en general críticos de la dependencia, del subdesarrollo y de los paradigmas del sistema mundial. Resulta sorprendente que esta crítica sea, conspicuamente, poco concreta: en nada se parece al riguroso análisis realizado por Lenin en *El desarrollo del capitalismo en Rusia*.

Más sorprendente todavía resulta el hecho de que la mayoría de estos trabajos (por ejemplo, Gibbon, Neocosmos, Banaji, Taylor, Bernstein, Laclau y Phillips) se han ocupado de la legitimidad marxista, preocupándose por demostrar que los escritos sobre las perspectivas de la dependencia, del sistema mundial y del subdesarrollo no son lo suficientemente marxistas. Los argumentos son enunciados con un oscurantismo escolástico. Nunca se ha conducido un debate con tal intensidad e irrelevancia respecto del tema que supuestamente debe iluminar.

EL CONTEXTO POLÍTICO

Para ser correctamente entendido, el fin de la economía política del desarrollo debe ser ubicado en su contexto político. Habiendo sido re-

2 Capitalismo y subdesarrollo en América Latina. Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología. Acumulación a escala mundial. La economía política del crecimiento.

conocida al inicio de la guerra fría, la economía política del desarrollo quedó luego aprisionada por la política. Las potencias contendientes sabían que el camino de desarrollo de los países atrasados podía constituir una importante reivindicación de sus valores, así como una ventaja en su lucha por los recursos mundiales y por la hegemonía. Por lo tanto, ofrecieron "el camino correcto" e intentaron que sus representaciones ideológicas fueran aceptadas como ciencia del desarrollo. Dado el control de las condiciones para la producción y la diseminación de "conocimiento", la economía política del desarrollo nunca tuvo oportunidad de credibilidad, ya que se había convertido en un peón del ajedrez político.

Hacia fines de los años setenta las cosas empeoraron, debido a la nueva oleada de conservadurismo político que se abatió sobre Europa y América del Norte. Esta ofensiva conservadora no era intelectualmente articulada, pero sí era decisiva políticamente y estaba resuelta a desradicalizar al Tercer Mundo. Se comprobó que la tarea era sorprendentemente fácil. El Tercer Mundo (o por lo menos su mayor parte), debilitado por crisis económicas profunda y prolongadas y ya excesivamente dependiente del capital internacional, resultó adecuadamente dócil. Occidente logró insistir en su propia praxis, bajo los auspicios del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional. Así, se han impuesto programas de ajuste estructural sobre economía debilitadas, a lo largo de todo el Tercer Mundo, sin verificar si dichos programas están realmente resolviendo los problemas que se supone deben resolver. Occidente parece haber descartado la máscara de objetividad científica en lo que respecta al modo de proceder con el que acosa a los países atrasados. Estos desarrollos han reforzado la marginalización de las ciencias sociales en el Tercer Mundo; en particular, han hecho que la economía política del desarrollo resulte prácticamente irrelevante.

EL CONTEXTO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Estos problemas se ven agravados por el estado de las ciencias sociales y de su relación con la economía política del desarrollo. La nuestra difícilmente pueda ser definida como la época de oro de las ciencias sociales. No hay demasiados signos de movimiento o de vitalidad creativa, excepto, quizás, en las áreas de psicología y antropología, y, en estos casos, la vitalidad parece surgir de brotes de cuestionamiento o dudas sobre sí mismas. El estado actual de las ciencias sociales no está desconectado de la disposición conservadora que prevalece en Occidente. En principio, esta disposición ha reavivado una mentalidad como la del "fin-de-las-ideologías", una satisfacción complaciente con el orden social existente, una tendencia a pensar sus problemas

como asuntos relativamente menores que requieren ajustes marginales. Este ánimo no estimula las ciencias sociales, no alienta interrogantes sobre cambios sociales fundamentales, y desvía la práctica de las ciencias sociales hacia preocupaciones triviales.

Aún si las ciencias sociales hubieran sido más innovadoras y más vitales, la economía política del desarrollo no se habría beneficiado mucho, porque está desconectada de estas ciencias. Esta desconexión es una manifestación de varias contradicciones: la producción del conocimiento científico social y su consumo en la periferia, la disociación de la ciencia social recibida de Occidente con respecto a las necesidades sociales de los países atrasados, los valores conservadores de la ciencia social (occidental) —que es básicamente una ciencia del orden— y los requisitos de una ciencia social del desarrollo, que debe ser una ciencia de la transformación radical. Mientras que la economía política del desarrollo puede progresar sólo a partir de un genuino interés en el desarrollo, el interés de Occidente en el desarrollo de los países atrasados es, en el mejor de los casos, ambiguo.

PERSPECTIVAS

Dados los factores que he examinado, la economía política del desarrollo se encuentra, con respecto a todos los fines prácticos, en un estado de atrofia. Desafortunadamente, esta atrofia aparente se da en un momento en el que la crisis del subdesarrollo ha adquirido proporciones trágicas y en el que la necesidad de avanzar en el desarrollo resulta de la mayor urgencia. En muchas áreas del Tercer Mundo, los ingresos se han estancado o están cayendo; en algunas otras, los ingresos son más bajos que hace diez años. En su mayoría, los precios de los productos han caído, debilitando la capacidad de los productores primarios de generar crecimiento. Casi todos los países del Tercer Mundo se tambalean bajo las enormes cargas de la deuda, que aumentan día a día. La brecha tecnológica se ensancha, amenazando ahora con desvincular a las partes atrasadas del mundo de las partes adelantadas, para las cuales las primeras resultarán irrelevantes en virtud de su mismo atraso. Para empeorar aún más la situación, la codicia desmedida y la represión política de los líderes del Tercer Mundo han desmovilizado virtualmente a sus pueblos, en detrimento de las perspectivas de desarrollo autocéntrico. La alienación entre líderes y seguidores, la pobreza extrema y la intensidad de la lucha por el excedente no crean condiciones favorables para el conocimiento y para estrategias conducentes al desarrollo.

¿Cuál será el cuadro para la década del noventa? No es probable que haya muchas mejorías en la mayoría de las economías del Tercer Mundo, debido a las obligaciones de la deuda, las tendencias de los

precios de los productos, la creciente propensión hacia la inversión Norte-Norte y hacia el comercio Norte-Norte, las tendencias en términos de comercio, el proteccionismo en los países industrializados, la intensificación de los conflictos de clase en los países atrasados y la puesta en práctica de estrategias de desarrollo incorrectas.

En los años noventa, el medio internacional probablemente será más hostil a las aspiraciones de los países atrasados. Debido a la desesperación de su pobreza, se han convertido en la amenaza más seria a las naciones ricas, que están acudiendo unas a otras. Existen indicaciones en el sentido de que las naciones ricas han abandonado la idea de asociarse en el desarrollo para la pacificación de los países pobres. Todo esto implica un medio que no será conducente al desarrollo o incluso a cualquier avance en la economía política del desarrollo. La economía política del desarrollo que será engendrada en estas circunstancias será probablemente exógena, disociada de las luchas de la vida real de aquéllos que necesitan el desarrollo, y en el mejor de los casos de limitada relevancia en lo que respecta a la necesidad de desarrollo.

Claramente, la economía política del desarrollo refleja las condiciones económicas y sociales actuales; en la década de 1990 será existencialmente determinada de la misma manera. Pero no estamos enfrentando una causalidad lineal, sino más bien un proceso circular complejo de mutua determinación. La economía política del desarrollo es también uno de los factores que modificarán las condiciones económicas y políticas que la han puesto en su actual situación. Esto es, si se encuentra la economía política apropiada. No se puede postular, en forma abstracta, en qué consistirá dicha economía política apropiada. Esta surgirá de la dialéctica entre teoría y práctica. Pero debemos hacer un esfuerzo consciente para facilitar las precondiciones para su surgimiento.

¿QUÉ DEBE HACERSE?

1. Una precondición crítica es mejorar la financiación. El tema aquí no consiste en aumentar la cantidad de financiación disponible para trabajar sobre la economía política del desarrollo, aunque esto también sería deseable. Consiste más bien en enfatizar diferentes fuentes de financiación. Por razones implícitas en este trabajo, resulta necesario depender menos de los gobiernos del Tercer Mundo y de los de las naciones industrializadas, así como de las multinacionales. Se deben enfatizar las financiaciones que sean independientes del Estado y del capital. En las condiciones del Tercer Mundo, no se puede esperar demasiado de estas fuentes independientes. Las agendas multilaterales, tales como UNESCO, deben hacer más. También será necesario

encontrar formas imaginativas de realizar trabajo académico a bajo costo, incluyendo la organización social de la investigación en formas cooperativas.

2. La economía política del desarrollo ha sido politizada. Esto es inevitable. Es imposible e inútil despolitizarla. Lo que se necesita es hacerla más relevante y más útilmente política. Esto implica sacarla del servicio de los intereses de grupos sociales hegemónicos, para ocuparla al servicio de los intereses populares y de los valores democráticos. Si esto se logra, ya no estará disociada de las necesidades sociales, como sucede ahora. Y obtendrá un tremendo estímulo al estar comprometida en las luchas de los pueblos por una vida mejor.

3. Es necesario alentar al trabajo reflexivo y enfrentar cuestiones fundamentales; desplazar el énfasis de los estudios de políticas y del "instrumentalismo".

Port Harcourt, Nigeria, Octubre de 1987

Traducido por Gabriela Adelstein

3. EL DERECHO A LA DIFERENCIA Y A LA TOLERANCIA

EL DESENCANTO POSTMODERNO

Norbert Lechner*

¿Qué sentido tiene discutir en América Latina sobre la llamada "postmodernidad"? Podría ser otra moda intelectual importada y una larga experiencia de frustraciones nos ha vuelto escépticos frente a debates que serían válidos en Europa o en Norteamérica, pero ajenos a la realidad latinoamericana. Por cierto, la postmodernidad es una noción controvertida y todavía es demasiado temprano para evaluar el alcance de la discusión. Pero indudablemente existe un estado de ánimo diferente a las décadas anteriores y esta nueva sensibilidad merece nuestra atención.[1] Por lo demás, vivimos en una época de transnacionalización que abarca no solamente circuitos económicos, sino igualmente ideológicos; también el "clima cultural" se internacionaliza y los temas del debate europeo o norteamericano forman parte —aunque sólo sea como una "moda"— de nuestra realidad. Por lo demás, todo enfoque ilumina algunos problemas y oscurece muchos otros. En consecuencia, preguntémonos sobre cuáles fenómenos echa luz el presente debate.

---

* Director Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Programa Santiago de Chile.

1 Es significativo para la historia de las ciencias sociales en la región que CLACSO haya festejado su XX aniversario bajo el título "Identidad latinoamericana, premodernidad, modernidad y posmodernidad" (Véase *David & Goliath*, núm. 52, Buenos Aires, 1987). No menos revelador es el interés que despierta el tema en revistas de inspiración neoliberal; véase el dossier en *Estudios Públicos 27*, Santiago, 1987.

¿Qué entendemos por postmodernidad? Las interpretaciones son múltiples y frecuentemente contradictorias.[2] Para unos se ha agotado la modernidad, dando inicio a una nueva época. Para otros, no existe tal mutación y se trata más bien de una crítica gestada en el interior de un proyecto inconcluso de modernidad.[3] En todo caso, es por referencia a la modernidad que reflexionamos nuestra situación. Vale decir, es fundamentalmente una reflexión sobre nuestro *tiempo*. Pero además —y por encima de todo— el debate sobre la denominada postmodernidad, si bien iniciado en el campo de la filosofía, la estética y la arquitectura, se ha transformado en una *cuestión política*. ¿Se ha agotado el impulso reformador de la modernidad? Esta es, aunque de manera larvada, la cuestión de fondo. Y es desde ese punto de vista que pretendo revisar un posible cambio en nuestra cultura política.

Un fenómeno que, sin lugar a dudas, caracteriza la situación política de varios países latinoamericanos es el desencanto.[4] Ello puede afectar gravemente a los procesos de democratización al restarles arraigo a las instituciones políticas. Por esta razón el desencanto político suele ser valorado negativamente y no faltan experiencias históricas para justificar ese temor. El peligro de un desencanto con la democracia existe; por lo mismo, conviene analizarlo más detenidamente. Siempre hubo períodos de certeza y períodos de desencanto; bien visto, sólo hay desencanto donde hubo ilusiones. En este sentido, se habla de un exceso de expectativas que la democracia no puede cumplir. Ahora bien, más que un exceso podría ser un cambio de la subjetividad incluida en la política. En esta perspectiva me interesa el “clima postmoderno”. A mi entender, la llamada postmodernidad es, más que todo, cierto desencanto con la modernidad: modernidad que a su vez ha sido definida como un “desencantamiento del mundo” (Max Weber). Es decir, se trataría de una especie de “desencanto del desencanto”. Fórmula paradojal que nos recuerda que el desencanto es, más que una pérdida de ilusiones, la reinterpretación de los anhelos. De ser así, ese desencanto llamado postmodernidad podría ser un punto de partida para repensar la política en América Latina.

---

2 Una breve introducción ofrece Jameson, Frederic: “Posiciones ideológicas en el debate posmodernista”, en *Fahrenheit 450*, núm. 2, Buenos Aires, 1987 (trad. de New German Critique 33).

3 Véase el conocido texto de Habermas, Jürgen: “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Foster, Hal (ed.): *La posmodernidad*, Ed. Kairos, Barcelona, 1985.

4 Para Argentina ver Echegaray, Fabián y Raimondo, Ezequiel: *Desencanto político, transición y democracia*, Centro Editor, Buenos Aires, 1987.

SOBRE LA MODERNIDAD

América Latina nace bajo el signo de la modernidad en un doble sentido. Por un lado, el descubrimiento europeo de América contribuye (junto al Renacimiento, la Reforma y la filosofía de la Ilustración) a plasmar el pensamiento occidental moderno. El encuentro con el Nuevo Mundo altera la conciencia del tiempo histórico; puesto que la curiosidad por lo nuevo aporta tantos beneficios materiales, "lo nuevo" se constituye como un valor en sí. La conquista de América marca un hito decisivo para emprender la conquista del futuro. Pero no sólo las coordenadas temporales, también las espaciales quedan descentradas. El encuentro con el indio —el otro— plantea una nueva escala de diferenciación que cuestiona de inmediato la propia identidad. Se modifica el mapamundi y, por tanto, se altera también el exiguo espacio mental en que se concebía el antiguo orden social.[5]

Si América Latina se encuentra en el origen de la modernidad, por otro lado, a su vez, se constituye bajo el impacto de la modernidad. Las revoluciones independentistas enfrentan a nuestros países con el desafío de la modernidad, encarnado de manera emblemática por la revolución francesa: ¿cómo instituir la sociedad únicamente a partir de lo social, sin recurrir a una legitimación trascendente? La pregunta resume la cuestión del orden tal como se plantea hasta hoy día. Propongo pues revisar la modernidad desde este punto de vista para comprender la llamada postmodernidad.

Entendemos por modernidad el proceso de desencantamiento con la organización religiosa del mundo. La sociedad religiosa se caracterizaba por la anterioridad y alteridad absoluta de un principio divino como garantía inviolable del orden. No sólo ese fundamento, radicalmente escindido, sino el propio orden mundano quedaban totalmente sustraídos a la disposición humana. La modernidad consiste en la ruptura con esa fundamentación trascendente y la reivindicación de la realidad social como un orden determinado por los hombres. Afirmando su autonomía, los individuos se hacen irremediablemente cargo de organizar su convivencia.

La modernidad es ante todo un proceso de secularización: el lento paso de un *orden recibido* a un *orden producido*.[6] El acento es doble. Por un lado, producción social del orden. El mundo deja de ser un orden predeterminado de antemano al cual debamos someternos y deviene objeto de la voluntad humana. ¿Cómo hacernos responsables

---

5 Véase Todorov, Tzvetan: *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Ed. Seuil, París, 1982 reseñado por P. L. Crovetto en *Mundo 2*, México, 1987.

6 El enfoque es de Gauchet, Marcel: *Le désenchantement du monde*, Ed. Gallimard, París, 1985.

del mundo siendo tan escaso nuestro poder de disposición y control? Por el otro lado, el *orden* mismo. Ya no existe una ley absoluta ni una tradición sagrada que encauce la voluntad humana y son los hombres mismos quienes han de autolimitarse. ¿Sobre qué principios generales puede fundarse el orden social cuando todo está sometido a la crítica?

Preguntas como éstas, que acompañan con mayor o menor dramatismo al desarrollo de la modernidad, insinúan la magnitud de los desafíos que plantea un "orden producido". En medio de esa revolución, cuya radicalidad hoy apenas imaginamos, tal vez el problema central de la sociedad moderna sea asegurarse de su identidad, o sea, cerciorarse de "sí misma" en tanto sociedad.[7] Ella tiene que crear, a partir de sí misma, su propia normatividad. Y este orden producido, precisamente por ser autodeterminado, ya no puede reclamar garantía alguna. Si antes la alteridad radical del fundamento excluía conflictos acerca de la forma de convivencia social, ahora tanto el orden que *es* como el orden que *debe ser* se encuentran sometidos a discusión. Ya no sólo los derechos de uno u otro estamento social, sino el sentido y la legitimidad del orden mismo se ven permanentemente cuestionados. Sin escapatoria posible, la sociedad moderna está inexorablemente autorreferida. Ello explica tanto la dinámica incesante con que intenta identificarse a sí misma como la sensibilidad extrema con que reacciona frente a toda eventual amenaza a su autoimagen.

Junto con esta autorreferencia radical surge la política moderna. La secularización traslada a la política la función integradora que cumplía anteriormente la religión. Si antes la religión consagraba una instancia última en que se fundaban todas las manifestaciones del orden dado, ahora se atribuye a la política un lugar privilegiado en la producción del orden social. La sustitución del fundamento divino por el principio de la soberanía popular instituye la centralidad de la política en un doble sentido: a) en tanto acción consciente de la sociedad sobre sí misma; y b) representación de la sociedad en tanto orden colectivo. En general, el acento es puesto en el primer aspecto —la política como acción—, pero no es menos productivo el segundo aspecto. Aún más: que la sociedad se reconozca y se afirme a sí misma como una colectividad es la premisa para que pueda actuar sobre sí misma. En consecuencia, una pregunta decisiva de la modernidad me parece ser la siguiente: ¿puede la sociedad moderna elaborar políticamente una identidad razonable?

Dos son las dificultades. Ya aludí a una: ¿cómo articular una pluralidad de voluntades individuales, en principio ilimitadas, en una vo-

---

7 Habermas, Jürgen: "*Das Zeitbewusstsein der Moderne und ihr Bedurfnis nach Selbstvergewisserung*", en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, 1985.

luntad colectiva que, por definición, establece límites? La articulación de pluralidad y colectividad es justamente la pretensión de la democracia. Desde sus inicios, sin embargo, media una gran distancia entre esta pretensión teórica y su institucionalización práctica. La multiplicidad de "pueblos" realmente existentes, o sea, la heterogeneidad de la sociedad, contradice la homogeneidad que presupone en el nivel conceptual la soberanía del pueblo.[8] Vale decir, la idea de soberanía popular evoca un "pueblo" ya existente cuando, en realidad, esta identidad recién ha de ser creada. Para ser más exacto: la democracia (como principio de legitimidad) presupone una identidad que la democracia (como principio de organización) nunca puede producir como algo permanente y definitivo.

La segunda dificultad es posible formularla así: ¿puede la política en tanto aspecto parcial de la vida social "representar" a la sociedad en su conjunto? Una premisa de toda teoría democrática moderna es la posibilidad de elaborar, mediante medios específicamente políticos, una representación de la unidad. Tal "comunidad" se constituye, de modo explícito o implícito, por referencia a una voluntad general. De inmediato, sin embargo, se critica el carácter ficticio y abstracto de "lo general". La crítica puede estar restringida a los mecanismos políticos de representación, (voto censitario, etc.), pero ya para Marx no se trata de una insuficiencia en el interior del campo político, sino de la incompetencia de la política para legitimar el orden social. El problema es la representatividad de la política.

Estas dificultades explican los diversos intentos por situar la cuestión de la identidad en una estructura distinta a la política y, en concreto, a la democracia. Basta recordar la tesis del mismo Marx acerca de que "la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política", tomando por referente identificatorio a la clase. Tocqueville, por su parte, alude a una integración sociocultural, destacando la similitud de costumbres, sentimientos y creencias como la base de la democracia norteamericana. El intento más relevante empero es la afirmación de una identidad nacional. Independientemente de cómo definamos la nación (en términos esencialistas, étnicos, lingüísticos o como comunidad de destino), esta estrategia ilustra bien algunas de las contradicciones que plantea la modernidad.

Una primera contradicción existe entre la centralidad asignada a la política como *locus* de la soberanía popular y la determinación so-

---

8 Una buena introducción a la época independentista ofrece Guerra, François-Xavier: "*Le peuple soverain; fondements et logiques d'une fiction*", Seminario EHSS-CLACSO, París, 1987, trabajo mimeografiado.

cietal de la identidad. Tanto en el caso de la identidad nacional como en los otros intentos mencionados, la unidad del proceso social es concebida como un hecho externo a la política. Históricamente, será el Estado quien realice efectivamente la unificación, pero la acción estatal se legitima sólo en tanto "representa" una identidad definida societalmente. Este enfoque societal reduce la productividad atribuida a la política: la voluntad colectiva elaborada políticamente queda siempre subordinada a una instancia última fuera de la política (la unidad nacional, la estructura económica, la tradición).

La segunda contradicción consiste en la búsqueda de una identidad histórica en una época eminentemente "futurista". Si la modernidad se caracteriza por la ruptura con la tradición, la cuestión de la identidad, en cambio, es proyectada al pasado. Mediante una construcción retrospectiva, la unidad de la vida social es antepuesta a la política como un dato previo. Para ello se suele reducir la rica diversidad de elementos y alternativas a *la* historia, única y lineal, de la cual han sido borradas todas las encrucijadas y discontinuidades. El resultado es una identidad ficticia, porque basada en un pasado artificialmente homogeneizado con el fin de legitimar el presente; y además, una identidad cerrada, con escasa capacidad para modificarse de acuerdo con las innovaciones del proceso social.

Existe una tercera contradicción entre los criterios universalistas de la democracia y los rasgos particularistas del Estado Nacional. La sociedad moderna se funda en la soberanía ilimitada y en la voluntad general de los hombres y, simultáneamente, en la institucionalización de valores determinados. Mientras, que la democracia descansa, en principio, sobre una ciudadanía cosmopolita, no aceptando otro límite que el reconocimiento del ordenamiento constitucional, el Estado Nacional está conformado por una población preseleccionada a base de categorías cuasinaturales. En este caso, la comunidad es definida exclusivamente por su oposición a otras naciones. Lo diferente es lo extranjero. En consecuencia, una identidad nacionalista enfoca las diferencias fundamentalmente como una división (internacional) de amigo y enemigo.

No es necesario detallar aquí estas dificultades que enfrenta la sociedad moderna para reconocerse y afirmarse en tanto tal. Basta visualizar cómo el abandono de la visión sacra y la afirmación de un mundo profano nos plantea la cuestión de la identidad como una tarea central y sus estrecha vinculación con la cuestión democrática. Habiendo sido ésta nuestra preocupación principal en los últimos diez años, no es irrelevante interrogarnos acerca del aporte de la crítica postmoderna a la elaboración de una nueva teoría de la democracia.

EL DESENCANTO CON LA MODERNIZACIÓN

Una primera dimensión del desencanto postmoderno es la pérdida de fe en que exista una teoría que posea la clave para entender el proceso social en su totalidad. Nuestra época se caracteriza por un recelo frente a todo tipo de metadiscurso omnicomprensivo. Esta desconfianza nace de una intención antitotalitaria; detrás del saber como detrás de toda pretensión de verdad se escondería una relación de poder. La crítica postmoderna prosigue así la relativización de toda norma. Sería la "voluntad de poder" la fuerza real que estructura ese magma de diferencias que es *lo social*, institucionalizando *un sistema*. Contraponiendo lo social a la sociedad se busca rescatar la complejidad infinita de la "vida" frente a la "forma". Se trata de una *tensión* bien conocida por "los modernos", según lo atestigua la vasta discusión a comienzos de siglo. El "sistema social" no es una estructura neutral, por cierto. Toda crítica se alimenta de la duda y hay que sospechar del poder objetivado en las estructuras existentes. Una negación indeterminada de todo poder, empero, no logra discernir entre instituciones legítimas e ilegítimas. La crítica postmoderna se acerca a posiciones anarquistas que —a menos que la cuestión de la legitimidad sea obsoleta— terminan siendo una rebeldía testimonial e ineficaz. Dicho en otras palabras: la desconstrucción postmoderna tiene el mérito indudable de resaltar la complejidad como un fenómeno central de nuestra sociedad, pero me pregunto si también nos ofrece los medios para trabajar dicha complejidad.

El rechazo a *la razón* se apoya en la existencia de diversas racionalidades. Constatación banal si alude al proceso de diferenciación propio a la secularización. Perdida la unidad que procuraban la religión y la metafísica, los distintos campos sociales se diferencian aceleradamente, cada cual desarrollándose de acuerdo con su lógica específica. Ya los filósofos de la Ilustración reconocían a las racionalidades cognitiva-instrumental, moral-práctica y estético-expresiva como esferas diferenciadas. Pero el reconocimiento de tal diferenciación siempre iba acompañado de la búsqueda de algún principio de validez universal. La modernidad era concebida como una tensión entre diferenciación y unificación dentro de un proceso histórico que tiende a una armonía final. Hoy en día ha desaparecido el optimismo iluminista acerca de la convergencia de ciencia, moral y arte para lograr el control de las fuerzas naturales, el progreso social y la felicidad de la humanidad. La reconciliación de lo bueno, lo verdadero y lo bello aparece como una ilusión de la modernidad. El desencantamiento con esa ilusión sería la postmodernidad: la *diferenciación* de las distintas racionalidades es vista como una *escisión*.

La ruptura con la modernidad consistiría en rechazar la referencia a la totalidad. Sin embargo, queda ambiguo el alcance de ese nuevo desencanto: ¿se rechaza la referencia a la totalidad articuladora de los diferentes campos porque no es posible o porque ya no es necesaria? ¿O no podemos prescindir de una noción de totalidad, pero pensada en otros términos? A mi entender, el debate sobre la llamada postmodernidad deja abierta una cuestión de fondo: ¿la tensión entre diferenciación y articulación sigue siendo un problema práctico o se trata de un asunto obsoleto?

El desencanto siempre tiene dos caras: la pérdida de una ilusión y, por lo mismo, una resignificación de la realidad. La dimensión constructiva del desencanto actual radica en el *elogio de la heterogeneidad*. Asistimos a una nueva dinámica a la vez amenazante y estimulante. Amenazante porque se vienen abajo paisajes que nos eran familiares y permitían movernos con cierta previsión. No importa que la certidumbre fuese ilusoria; lo importante es la existencia de algunos referentes compartidos. Ahora todo se acelera y nada está en su lugar. Junto con este sentimiento de precariedad, muchas veces paralizante, la nueva dinámica provoca revulsiones creativas. ¿Por qué dar por sentado que la homogeneidad favorece el entendimiento pacífico y considerar la heterogeneidad como fuente de conflicto?[9] Demasiados años hemos estado denunciando la "heterogeneidad estructural" de América Latina como obstáculo al desarrollo, sin considerar que ella podría fomentar una interacción mucho más densa y rica que la homogeneización anhelada.

Ahora bien, nuestras críticas a la heterogeneidad no eran tan infundadas. Nacen de la preocupación por una comunidad cada vez más erosionada. Es desde el punto de vista de una identidad amenazada que vemos la heterogeneidad como una fragmentación a rechazar. Se trata de una crítica razonable por cuanto, en efecto, la heterogeneidad no produce una mayor dinámica social a menos que se complemente con alguna noción de comunidad. De ser así, tal vez debiéramos reformular el problema. En lugar de seguir haciendo hincapié en la heterogeneidad de nuestras sociedades habría que revisar nuestra idea de comunidad. O sea, lo problemático sería ante todo la noción de comunidad que usamos. Más que de una "crisis de consenso" se trataría de una crisis de nuestra concepción del consenso.

Mayor es la fragmentación de la sociedad en campos segmentados y mayor el voluntarismo por restaurar una integración orgánica.

---

9 Una sugerente confrontación con el pensamiento oriental ofrece Maruyama, Magaroh: "Diferentes paisajes mentales", en *Letra Internacional*, núm. 5, Madrid, 1987.

Pero la voluntad de síntesis, cuando no están dadas las condiciones objetivas, no puede sino expresarse por un acto de violencia sobre la sociedad. Nuestras dictaduras son fundamentalmente eso: imposición de una unidad orgánica a una realidad heterogénea y compleja. Pues bien, sólo superaremos el autoritarismo en la medida en que lleguemos a una comprensión y valoración distinta de esa modernidad dispersa y excéntrica. Vale decir, nos falta una teoría de la modernidad que reconozca la existencia de la diversidad; el valor que ella tiene y la necesidad de darle una coherencia sólo formal, nunca sustantiva.[10]

Y, según me parece, el aporte del "clima postmoderno" al debate sobre la democracia consiste precisamente en ese desplazamiento del enfoque. Históricamente, el recelo frente a la heterogeneidad como amenaza a la integración social se extiende al campo político. La democracia latinoamericana siempre ha estado atravesada por una desconfianza de la pluralidad en tanto cuestionamiento indebido de la unidad nacional. En los últimos años la experiencia autoritaria y la cultura postmoderna, reforzándose mutuamente, cuestionan el significado aparentemente unívoco de esa unidad. Se comienza a valorar el pluralismo étnico y cultural, la diversidad de las estructuras económicas y la tolerancia político-ideológica. O sea, se revaloriza positivamente la diferencia social. Esta no es identificada lisa y llanamente con las divisiones y desigualdades sociales; surge una nueva sensibilidad respecto de las "justas diferencias". Es éste el aporte postmoderno, por así decir, sólo que en América Latina no se agota en el elogio de la heterogeneidad. Aquí, la revalorización de la heterogeneidad no deja de remitir a la cuestión del orden. ¿Cómo distinguir una diversidad legítima de las desigualdades ilegítimas?

Al criticar a los "grandes relatos" la discusión vuelve a plantear el ordenamiento de la vida social como tema central. Pero ¿qué alternativa ofrece esa crítica? Como consecuencia de su rechazo a nociones de totalidad, ella no se preocupa de la institucionalización de lo colectivo. Aún más: el desencanto postmoderno suele expresarse justamente como una pérdida de fe en el Estado. El Estado es percibido más que todo como un aparato de dominación, siempre sospechoso de buscar un control totalitario. La desconfianza frente al "ogro filantrópico" está ciertamente justificada; donde el Estado asume tareas de responsabilidad colectiva tiende a liquidar la responsabilidad individual. Pero en su rechazo a la disposición estatista, la cultura postmoderna suele descartar la cuestión misma del Estado. Su antiinstitucionalismo desconoce la dimensión simbólica del Estado moderno.

---

10 Xavier Rupert de Ventós: "Kant responde a Habermas", en *Fahrenheit 450*, núm. 2, Buenos Aires, 1987.

Erosionado el fundamento divino, la sociedad está obligada a crear una nueva instancia que le permita estructurar sus divisiones; será el Estado el referente por medio del cual los hombres se reconocen y se afirman en tanto orden colectivo. Esta representación del "todo" mediante el Estado se encuentra hoy cuestionada, sea en términos teóricos o como resultado del mismo proceso de secularización.

Para Niklas Luhmann, por ejemplo, la diferenciación funcional de la sociedad moderna conduce a un conjunto de subsistemas, siendo el Estado uno más, sin algún estatuto privilegiado para representar al sistema social en su totalidad.

> "No system of functions, not even the political, can take the place of hierarchy and its summit. We live in a society which cannot represent its unity in itself, as this would contradict the logic of functional differentiation. We live in a society without a summit and without a centre. The unity of society no longer comes out in this society (...). Systems of functions can only legitimate themselves. That is, no system can legitimate another."[11]

Desde otro punto de vista, Robert Bellah llega a conclusiones similares. Antaño esfera pública y sagrada, la política también sufre el avance progresivo de la privatización y de la secularización.

> "Such a privatized and secularized politics, though celebrated by many political scientists, seems unable to stimulate not only patriotism but even respect. Being of uncertain legitimacy itself it cannot, supply social legitimation and instead becomes the source of widespread cynicism and desaffection".[12]

También en nuestros países ha desaparecido el halo metafísico que irradiaba el Estado; hoy nos parece anacrónico el patriotismo con que en el siglo XIX teatro, pintura o poesía exaltaban al Estado como en-

---

11 "Ningún sistema, ni siquiera el sistema político, puede tomar el lugar supremo en un orden jerarquizado. Vivimos en una sociedad que no puede representarse su unidad por sí misma. pues esto contradeciría la lógica de la diferenciación funcional. Vivimos en una sociedad sin una cumbre y sin un centro. La unidad de la sociedad ya no proviene más de esa sociedad (...). Los sistemas de funciones sólo pueden legitimarse a sí mismos. Esto es, ningún sistema puede legitimar a otro" (Traducción del Editor). Luhmann, Niklas: "*The Representation of Society within Society*", en *Current Sociology* 35/2 1987, pág. 105.

12 "Tales políticas privatizadas y secularizadas, aunque celebradas por muchos científicos políticos, parecen incapaces de fomentar no ya patriotismo sino respeto. Siendo ellas mismas de legitimidad incierta, no pueden proporcionar legitimación social, convirtiéndose en realidad en fuente de cinismo e indiferencia generales". (Traducción del Editor). Bellah, Robert: *Legitimation Processes in Politics and Religion*, en *Current Sociology* 35/2, 1987, pág. 95.

carnación de la unidad nacional. El Estado actual termina reducido a uno de los tres poderes, el Ejecutivo, que a su vez lleva más y más el sello de la maquinaria burocrática. De imagen de colectividad el Estado pasa a ser cierta unidad administrativa. Incluso ésta se encuentra amenazada por la privatización del Estado. En la medida en que el Estado deviene un "mercado político" de intereses particulares, a los ciudadanos les resulta difícil reconocer en el Estado una "res publica". Se desvanece la dimensión simbólica del Estado que —sea como burocracia o como mercado— aparece ahora guiado exclusivamente por una racionalidad formal-instrumental.

Llegamos a un punto decisivo para comprender el desencanto postmoderno. Ese discurso omnicomprensivo que ciertos intérpretes de la postmodernidad atribuyen a una razón planificadora, controladora, objetivizante, sistematizante, en fin, esa razón totalizante no es sino la racionalidad formal. En mi opinión, el problema no es tanto la razón en su tradición iluminista, como la identificación de la razón con la racionalidad formal. La discusión destaca la diferenciación de los diversos aspectos de la vida social sin prestar suficiente atención a esa racionalidad formal que cruza las lógicas específicas de cada campo. Ella genera una especie de "integración sistemática" que se impone a espaldas de la ciudadanía. Frecuentemente, las demandas sociales son absorbidas administrativamente por la burocracia estatal aún antes de entrar a la arena política. Con lo cual el debate político-parlamentario aparece como un "teatro" irrelevante frente al predominio absoluto de la racionalidad formal. Esta racionalidad es imprescindible, no cabe duda, sólo que por sí sola no asegura la articulación del proceso social. Por eso fracasa una política que se guía exclusivamente por un cálculo de medios y fines. La incompetencia para representar a la sociedad en su conjunto, que Luhmann imputa a la política, en realidad corresponde a la racionalidad formal. A ello apunta Bellah cuando aborda la privatización y secularización de la política. Ahora bien, siendo esta forma de política racional-formal la manera actualmente predominante, hay que referir a ella el desencanto. No es un desencanto con la política como tal, sino con una determinada forma de hacer política y, en concreto, con una política incapaz de crear una identidad colectiva. Invirtiendo el punto de vista: no veo en el elogio postmoderno de la heterogeneidad un rechazo a toda idea de colectividad, sino, por el contrario, un ataque a la falsa homogeneización que impone la racionalidad formal.

Visto así, la postmodernidad no se opone al proyecto de modernidad como tal, sino a determinada modalidad. No se trata de una modalidad menor, por cierto. Es un desencanto con aquel proceso de

"racionalización" que Max Weber consideró característico de la modernidad. Weber concibe la racionalización del mundo como un sistema de complementariedades.[13] Una vez perdida la unidad que procuraba la religión, la relativización de los valores obliga a su privatización. La vida social sólo puede ser organizada como una convivencia pacífica si la fe, las normas morales y los gustos estéticos son relegados dentro de los límites del fuero privado como un asunto de la conciencia individual. La privatización de la subjetividad se complementa con la formalización de la esfera pública; la política, el derecho, la economía son sometidos a una racionalidad formal, valorativamente neutral. Este dualismo entre ámbito público y privado, entre procedimientos y valores, es indudablemente un acto emancipatorio. Nada peor que un poder moralizador que exige no solamente obediencia, sino amor y fe. Con la separación de política y fe, de poder y amor, toma cuerpo la autonomía individual. Pero esa promesa de autonomía con que se inicia la modernidad es pronto contradicha por el irresistible avance del mercado y de la burocracia. La "racionalización del mundo" desemboca nuevamente en un sistema cerrado.

Lo que Max Weber todavía reflexiona con desgarro, posteriormente es conceptualizado sin el menor desconcierto. Poco a poco se cristaliza una visión monista del capitalismo. En el concepto de "modernización" la modernidad ha quedado reducida al despliegue de la racionalidad formal. El proceso social es pensado exclusivamente desde el punto de vista de la funcionalidad de los diferentes elementos para el equilibrio del sistema. Se define entonces la modernización política de un modo ahistórico por el desarrollo de las diversas capacidades del sistema (simbólicas, reguladoras, extractivas y distributivas).[14] Los requisitos funcionales del "sistema" reemplazan a las antiguas categorías de soberanía, representación, voluntad, etc., neutralizando políticamente la cuestión del orden. La democracia es "limpiada" de toda aspereza y resistencia a la racionalidad formal hasta tal punto que se elimina igualmente todo *pathos*. Se debilitan entonces el compromiso moral y los lazos afectivos sobre los cuales descansa el orden democrático, y finalmente, a la ciudadanía lo mismo le da un régimen político que otro.

---

13 Me apoyo en Apel, Karl - Otto: *The Situation of Humanity as an Ethical Problem*, en *Praxis International*, octubre 1984, pág. 257 y sgte.
Véase también la Introducción en Bernstein, Richard (ed): *Habermas and Modernity*, Oxford, 1986.

14 Véanse las presentaciones del término que hacen D. Lerner y J. Coleman en la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 10; y G. Pasquini en *Bobbio & Matteucci: Diccionario de política*, Madrid, 1982.

En resumen, el desencanto actual se refiere a la *modernización* y, en particular, a un estilo gerencial-tecnocrático de hacer política. Esta interpretación me parece estar avalada por algunas tendencias que están a la vista. Pienso, por ejemplo, en la preocupación por los derechos humanos. Más que de una reivindicación frente al Estado, se trata del cuestionamiento de un Estado que sólo logra respetar la pluralidad de valores excluyéndolos del ámbito político. No está en tela de juicio la distinción entre política y moral, sino su escisión y la consiguiente reducción de la política a una racionalidad valorativamente neutral. Otro ejemplo es el interés por la vida cotidiana. Hablar aquí simplemente de "privatización" sería aceptar el mencionado dualismo entre esfera pública y privada cuando, en realidad, se trata justamente de romper con él. Tampoco en este caso se cuestiona la diferenciación de uno y otro ámbito; lo que se rechaza son los límites cuasiontológicos en que quedó enclaustrada la actividad política. Finalmente, recuerdo la demanda de un pluralismo radical. La menciono porque no se contenta con reivindicar una pluralidad de actores políticos o una pluralidad de racionalidades diferenciadas según las diversas áreas. La demanda es radical en tanto apunta a una pluralidad de racionalidades en el interior del mismo campo político; o sea, en tanto rechaza una "lógica política" única. Ello se expresa en la "política informal" que introducen los nuevos movimientos sociales con su renuencia a la institucionalización y formalización. Esta reacción puede llegar a ser premoderna e incluso irracional, por cierto, pero no es un curso inevitable si sabemos leer los anhelos subyacentes.

Los ejemplos señalados me parecen expresivos del desencanto postmoderno. Nuestras sociedades desean ser "modernas", desde luego, pero no confundamos modernidad y modernización. Se trata, recalco, de un desencanto con la modernización y no con la modernidad. Lo que se revela una ilusión es la pretensión de hacer de la racionalidad formal el principio de totalidad. En este sentido, el término "postmodernidad" es equívoco. Por un lado, implica una ruptura, pero solamente con una modalidad determinada de la modernidad. Que esta modalidad sea la hegemónica, no implica, empero, que no podamos concebir y desarrollar el proyecto de modernidad de otra forma. Es éste precisamente el desafío que plantea el debate actual. Por otro lado, no podemos hablar de una ruptura en la medida en que el desencanto no abandona la tensión entre diferenciación y articulación que, según vimos, caracteriza a la modernidad. El desencanto postmoderno no ha hecho desaparecer el problema de fondo. Por el contrario, los ejemplos mencionados indican un rechazo a la segmentación de los diversos aspectos de la vida social, aunque no formulen

una noción alternativa de lo colectivo. Sin embargo, el problema está presente justamente por su ausencia. No podemos, creo yo, trabajar la complejidad de la sociedad moderna sin algún referente colectivo.

El desencanto postmoderno contempla pues, en mi opinión, un doble desafío; nos invita: 1) a repensar el proyecto de la modernidad y para ello, 2) hacer hincapié en la articulación de las diferencias sociales. Lo que nos propone, en resumidas cuentas, es invertir nuestro enfoque: en lugar de preguntarse, a partir de una unidad supuestamente dada, cuánta pluralidad soportamos, la llamada "postmodernidad" consiste en asumir la heterogeneidad social como un valor e interrogarnos por su articulación como orden colectivo.

EL DESENCANTO CON LA REDENCIÓN

Otra dimensión del actual desencanto es la *pérdida de fe en el progreso*. Ella se refiere directamente a la modernidad, una de cuyas características, según vimos, es haber modificado nuestra conciencia del tiempo: la época moderna deja de ser tributaria de algún pasado ejemplar y se define cara al futuro. El tiempo se acelera desvalorizando rápidamente cualquier adquisición, mientras que lo nuevo se consagra como un valor en sí. Emblema de la novedad, la vanguardia (sea artística o política) desplaza a la tradición.

La fe en el valor de la novedad hace del progreso una categoría central. La idea de progreso permite estructurar un futuro abierto, neutralizando las fugas de sentido mediante una construcción teleológica: al creer en un sentido de la historia nos aseguramos ante todo del sentido del presente. Vemos aquí los efectos de la secularización que, junto con abolir la visión sacra del mundo, ha de encontrar un cauce a las esperanzas en una vida mejor. También son secularizadas las promesas celestiales de armonía y felicidad, ahora proyectadas al reino humano y, en concreto, a la política. De ahí el *pathos* del progreso. No lo miremos en menos; de él también se nutre la democracia. Es la fe en una sociedad más libre y justa lo que permite justificar los sacrificios y sobrellevar las reiteradas insuficiencias. En realidad, si la idea de progreso crea ilusiones, también relativiza las desilusiones. (Si los desengaños fuesen definitivos, ¿quién creería en la democracia hoy en día?). Un desencanto radical resulta insoportable porque, en el fondo, le corresponde una utopía, la de una sociedad plenamente autónoma, idéntica consigo misma. En consecuencia, el actual debate sobre la postmodernidad no escapa a la pregunta por el mañana: una vez criticadas las ilusiones del progreso, ¿qué esperanza nos hacemos? Pensando en la relevancia del "credo" democrático para el arraigo efectivo de las instituciones políticas, propongo revisar el desencanto tematizando como postmodernidad este punto de vista.

La postmodernidad presume un agotamiento de la secularización; la capacidad innovadora de la sociedad se habría extendido y acelerado a tal punto que rutiniza el progreso y finalmente lo vacía de contenido. La diferenciación de todos los campos avanza sin cesar, pero en ese abanico infinito de novedades resulta cada vez más difícil apreciar algo realmente "nuevo". Acostumbrados a una interminable secuencia de innovaciones, la mirada se cansa del *déja-vu*. Los cambios son marginales y previsibles, formando una cadena de repeticiones. El futuro termina diluyéndose en el presente y deja de tener valor. Las promesas de una nueva sociedad aparecen como una *fata morgana* que se disuelve apenas intentamos acercamos. Un aspecto ilustrativo, aunque poco reflexionado, de este fenómeno es la resignificación del socialismo en los años recientes. Durante largas décadas el socialismo fue, a pesar de las críticas recurrentes, un símbolo del progreso social y como tal una alternativa al capitalismo. De pronto, en un lapso corto, deja de ser percibido como una opción alternativa. ¿Qué ha ocurrido? Tal vez más que un fenómeno estrictamente político sea un giro cultural: la idea de una emancipación progresiva parece haber perdido sentido. En cambio, se vuelve atractiva la imagen de un eterno retorno. El discurso postmoderno expresa ese nuevo estado de ánimo, denunciando al progreso como una ilusión.

También en este caso el desencanto postmoderno tiene una doble cara: el desmontaje del progreso ilusorio se traduce en un *elogio del presente*. Esta revalorización me parece positiva, desde luego. Demasiado tiempo hemos vivido el presente como mera antesala del futuro, sacrificando incluso libertades conquistadas en aras de la "tierra prometida". El desencanto recupera el presente, dándole una dignidad propia.[15]

Ello significa, por encima de todo, renunciar a cualquier "huida en adelante". Abandonando una perspectiva futurista que enfoca los problemas exclusivamente a través de algún modelo de sociedad futura, nos abrimos a las tensiones y contradicciones existentes. Ellas pierden su connotación peyorativa. Ya vimos la revalorización de la heterogeneidad por parte de la cultura postmoderna; ella permite enfrentar la complejidad social sin pretender reducirla de inmediato. Hoy ya no se trata tanto de tolerar el discurso (que remite a un sentido común o mayoritario) como de fomentar una multiplicidad de sentidos, sin presuponer una instancia última. Desde este punto de vista, la incertidumbre es un rasgo distintivo de la postmodernidad. No obstante esa nueva disposición por asumir la ausencia de certezas, ello tiene un límite. Más allá de cierto punto, el desencanto deja de ser

---

15 Entre otros, Ramoneda, Josep: "Una teoría del presente", en *Letra Internacional*, núm. 6, Madrid, 1987.

una benéfica pérdida de ilusiones y se transforma en una peligrosa pérdida de sentido.

Parece razonable presuponer que existen núcleos duros de sentido dados por las condiciones materiales de vida, entre ellas la estructuración del tiempo en pasado, presente y futuro. No podemos prescindir de tal construcción de continuidades y discontinuidades sin ser devorados por un presente infinito. ¿Qué es la locura sino esa ausencia de límites? Estaríamos viviendo nuevamente unos "años locos" si fueran ciertas las consignas de algunos círculos juveniles europeos. Los *graffiti "no future"* o *"everything goes"* nos hablan de un mundo desquiciado. Ambas afirmaciones se refieren recíprocamente: si "todo va", no hay manera de imaginarnos un mañana; y si no tenemos noción de futuro, nos falta toda perspectiva para elegir entre las múltiples posibilidades del momento y efectivamente, todo es posible. La desestructuración postmoderna refleja, de manera consciente o no; "crisis de proyecto". Por un lado, el porvenir es visto más como resultado de los efectos no deseados de la acción humana que como construcción deliberada. O sea, el futuro sería no solamente abierto, sino esencialmente opaco; la política podría intervenir puntualmente, resolviendo conflictos menores, pero no dirigir el curso de la historia. Si nuestra voluntad es ciega, ¿por qué interesarnos en la política? Por otro lado, hay una crisis de proyecto en tanto se han desdibujado nuestras imágenes del orden deseado. Ni capitalismo ni socialismo, ni izquierdas ni derechas ofrecen un "modelo" que resuma las aspiraciones mayoritarias. Los anhelos parecieran desvanecerse sin cristalizar en un imaginario colectivo. En fin, pareciera que no sabemos qué podemos hacer ni siquiera qué queremos. La llamada postmodernidad expresaría entonces no sólo un desmoronamiento de la idea de futuro, sino aún de la historia misma. En el fondo habría comenzado la "posthistoria" (A. Gehlen).

Hay quienes se instalan en el desencanto y lo racionalizan como un nuevo valor. Aparentemente radical, esta actitud es profundamente conservadora: prefiere adaptarse al curso supuestamente natural del mundo. Parece que el temor a las desgracias en que desembocaron nuestros sueños nos censura los deseos. El desencanto engendra hastío y nos acosa la fatiga. Basta mirarnos y recordar al poeta. "Os digo que la vida está en el espejo, y que vosotros sois el original, la muerte (...). Estáis muertos, no habiendo antes vivido jamás. Quienquiera diría que, no siendo ahora, en otros tiempos fuisteis. Pero, en verdad, vosotros sois los cadáveres de una vida que nunca fue. Triste destino".[16] Lo anunciaba César Vallejo: no hay vida sin sueños. La vida

16 Vallejo, César, *Trilce*, poema LXXV.

siempre sueña una vida mejor. Deseamos otro futuro, pero ¿qué futuro? ¿Qué es deseable?

Este sentimiento de precariedad y desconcierto aparece tematizado bajo el nombre de postmodernidad. Al igual que el desencanto con la modernización, el desencanto con el progreso no elimina el problema de fondo. Sigue pendiente la pregunta por una vida mejor. Y de ello ha de dar cuenta una interpretación adecuada del desencanto. A mi entender, el desencanto con el futuro es fundamentalmente una pérdida de fe en determinada concepción del progreso: el futuro como redención.[17]

La creencia en que podamos salvar nuestras almas por medio de la política es un sustituto al vacío religioso dejado por la secularización. Esta da lugar a un proceso de "destrascendentalización" que traslada las esperanzas escatológicas a la historia humana, proyectándolas al futuro como la finalidad del desarrollo social. El futuro se condensa entonces en utopías concebidas como metas factibles. De esta confusión de lo imaginario y lo empírico, de lo ideal y lo real, surgen las ilusiones acerca de un final feliz y una armonía eterna. En nombre de su factibilidad (posiblemente de su proximidad) se justifican todos los sacrificios. Es decir, la idea de redención opera fundamentalmente como un mecanismo de legitimación: nos afirmamos a nosotros mismos, en contra de todas las vicisitudes existentes, proyectándonos a un futuro salvaguardado. ¿Pero no descansa toda política en tales ilusiones? Ya lo percibió el sagaz Maquiavelo: la sociedad requiere ilusiones, no como engaño "maquiavélico", sino como proyecto de futuro que le permita cerciorarse de su presente fugaz. La ilusión es, paradojalmente, un elemento de certidumbre: aseguramos nuestra identidad mediante promesas de perpetuidad. Pues bien, si la política siempre se apoya en tales creencias motivacionales, ¿qué distingue al paradigma de la redención? La búsqueda de redención apunta a una plenitud más allá de la historia, escindida de toda condición empírica de existencia. No conoce mediación entre el presente y un futuro radicalmente otro. La expectativa de lo nuevo es rebasada a un grado tal que el porvenir sólo tiene valor en tanto discontinuidad absoluta. Las políticas redencionistas suelen así desembocar en una "estetización" y moralización de la política, cuando no en el terrorismo.

Lo que distingue pues la creencia en la redención de otras culturas políticas es la fe en una ruptura total y el advenimiento *ex nihilo* de un orden integralmente diferente. El objetivo no es *cambiar* las condiciones existentes, sino *romper* con ellas.

---

17 Véase Whitebook, Joel, "*The Politics of Redemption*", en *Telos*, núm. 63, 1985 y su réplica en *Telos*, núm. 69, 1986, así como Feher, Ferenc: "El paradigma de la redención", en *Leviatán*, núm. 28, Madrid, 1987.

El encantamiento con las rupturas salvíficas va a la par con una visión monista de la realidad social. Pienso en los enfoques que ven el capitalismo como una lógica/inexorable de alienación, un sistema unidimensional del cual no se puede escapar sino saltando fuera de él. La revolución sería ese salto a un orden nuevo, igualmente monolítico, por cierto. Si la visión monista tiene como consecuencia una estrategia revolucionaria, a la inversa, cuando la cultura postmoderna abandona la idea de una racionalidad única a la vez renuncia a una estrategia de ruptura. En realidad, si consideramos que el proceso social está cruzado por diferentes racionalidades, su transformación ya no puede consistir en "romper con el sistema", sino en reformarlo. Se abre aquí una perspectiva para redefinir el reformismo ya no como simple diferencia de estrategias respecto a la revolución. Habría que entender, por el contrario, el reformismo como una concepción desencantada del proceso social. Reformarlo es discernir las racionalidades en pugna y fortalecer las tendencias que estimamos mejores. El resultado no será un orden puro y definitivo. Bien al contrario, nuestras sociedades seguirán siendo contradictorias y precarias como la vida. Y, por lo mismo, procesos creativos.

En fin, el desencanto *puede* ser políticamente muy fructífero. La sensibilidad postmoderna fomenta la dimensión experimental e innovadora de la política: el arte de lo posible. Pero esta revalorización de la política descansa sobre una premisa: una *conciencia renovada de futuro*. Sólo confiamos en la creatividad política en la medida en que tenemos una perspectiva de futuro. Visto así, el problema no es el futuro, sino la concepción que nos hacemos de él. El futuro mejor no está a la vuelta de la esquina, al alcance de la mano de la fe o de la ciencia. Pero tampoco es una "uva verde" que conviene olvidar. Quizás, como dijera Rupert de Ventós, nos falta el valor para reconocer que "las uvas están maduras y que están más allá de nuestro alcance; que son deseables e inalcanzables; que hay problemas que no podemos solucionar, pero que tampoco podemos dejar de plantearnos".[18] En este sentido, el desencanto postmoderno puede renovar el impulso reformador de la modernidad.

---

18 Ob. cit., pág. 65.

LAS PARADOJAS E INSUFICIENCIAS DE LA MODERNIDAD Y EL PROCESO DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

René Antonio Mayorga*

"Los hombres nunca han sabido el nombre del tiempo en que viven y nosotros no somos una excepción a esta regla universal. Llamarse postmoderno es una manera más bien ingenua de decir que somos muy modernos."
Octavio Paz, El romanticismo y la poesía contemporánea

"Hoy como ayer los espíritus se dividen en la cuestión de si hay que tener firme todavía la intención de la Aufklärung, por más destrozada que esté, o si hay que dar por perdido el proyecto de la modernidad."
Jürgen Habermas, La modernidad inconclusa.

Una de las cuestiones centrales para el análisis de las tendencias y perspectivas de la democracia en América Latina es si los procesos de democratización (y en qué sentido) reproducen las paradojas de la modernización occidental y las insuficiencias de la democracia representativa; o visto desde otro ángulo, si aquellos procesos implican posibilidades de proyectos y respuestas creativas y genuinas en relación a los límites y déficit de la democracia occidental.

En estas notas me propongo plantear algunos problemas de la democratización en América Latina tomando como telón de fondo el retorno a la democracia en Bolivia, Argentina y Brasil. La hipótesis principal que guía estas reflexiones afirma que los problemas fundamentales de la democratización no son problemas estrictamente nacionales o particulares, sino que se insertan en el cauce de las paradojas e insuficiencias de la modernidad y la democracia occidentales, aunque puedan asumir rasgos específicos en cada país. Partimos entonces de una hipótesis sustentada por Gino Germani y adoptada por

---

* Investigador del Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, La Paz, Bolivia.

otros estudiosos[1] que no aceptan la falsa dicotomía entre soluciones democráticas por la vía de la transposición imitativa de los modelos políticos occidentales y soluciones plenamente autóctonas.

1.

Considero que es necesario reflexionar sobre la problemática de la modernización tanto en términos teóricos como políticos para dilucidar las tendencias predominantes de la democratización en América Latina. Puede ser conveniente partir de la doble idea de un proceso contradictorio de la modernización occidental: por una parte, la modernidad es —como sostiene Habermas— un proyecto inconcluso[2]; por otra parte, habiéndose quedado a medio camino en una dialéctica autodestructiva analizada por Adorno y Horkheimer,[3] este proyecto ha entrado en una profunda crisis global que se manifiesta en múltiples dimensiones: la crisis ecológica, la crisis del modelo tecnológico de desarrollo económico, crisis de los sistemas democráticos y debilitamiento estructural del Estado de Bienestar, descomposición de las categorías fundamentales del pensamiento racionalista como las ideas de sujeto, progreso, libertad, etc.

En este contexto, ¿se perciben en América Latina perspectivas de soluciones nacionales a la problemática universal de la crisis de la modernización? ¿O simplemente nos enfrentamos a reflejos estériles de proyectos societales que constituyen túneles sin salida? ¿Cómo podemos concebir en América Latina procesos de modernización y democratización en el campo de la política, la economía, la cultura, etc., que no sean tributos improductivos a esquemas imitativos ni tampoco —como simple rebelión contra lo moderno— una defensa de particularismos tradicionales?

2.

El punto de partida indispensable para abordar la problemática de las paradojas e insuficiencias de la modernización y, por lo tanto, de la democracia es la teoría de Max Weber acerca de la naturaleza específica de la racionalización occidental. De acuerdo a esta teoría, la racionalización moderna adopta la forma fundamental de la burocratización

---

1 Cf. Germani, Gino, "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", en *Los límites de la democracia*, vol. 1, Ed. CLACSO, Buenos Aires, 1985, pág. 21. Cf. también Juan Carlos Portantiero, "La democratización del Estado", en *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 5a, Madrid, 1984.

2 Habermas, J., "La modernidad como proyecto inconcluso", en *Vuelta*, núm. 54, México, mayo 1981.

3 Adorno, T. W., y Horkheimer, Max *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, 1972.

de la sociedad. La lógica interna es la socialización racional de todas las relaciones de la vida, el sometimiento de éstas a reglas y normas de una razón instrumental que va construyendo una inevitable "jaula de hierro"[4]. Weber sostenía que el futuro pertenecía a la burocratización y que la burocracia como portadora histórica del orden racional de la vida social se caracterizaba precisamente por su inevitabilidad.[5] Esta tendencia central de la sociedad moderna ha sido corroborada por la historia de este siglo. Y un rasgo fundamental de la burocratización es que aparece como fenómeno concomitante de la democracia de masas.[6]

Si la burocratización se encuentra en el meollo de la democracia, es difícil —si no imposible— para Weber escapar a las aporías de la modernización que se resumen en la pérdida de sentido de la vida social y en la pérdida progresiva de la libertad individual. La democracia como sistema político se transforma en un método de selección y formación de liderazgos que requiere de una máquina burocrática, porque lo decisivo para Weber es esencialmente la nivelación de los sectores dominados frente a los grupos dominantes, burocráticamente articulados. La democracia como tal entonces, aunque puede constituirse en adversaria de la dominación de la burocracia y tendría la posibilidad de erigir barreras contra su extensión,[7] se convierte en un terreno favorable para el crecimiento de las formas burocráticas del poder político.

Las tendencias generales de la democracia en los países avanzados de Occidente han demostrado la validez de las tesis de Weber. Las paradojas e insuficiencias de este "artificio cultural" que es la democracia, tal como las plantea Norberto Bobbio, se derivan del carácter eminentemente contradictorio de la modernización societal analizada por Weber.

Recordemos las cuatro paradojas expuestas por Bobbio:[8]

- La democracia lleva una erosión de las reglas de juego democrático, en virtud del poder de las grandes organizaciones políticas (partidos, aparato estatal, etc.).

---

4 *Der Beruf zur Politik* (*La política como vocación*), Stuttgart, 1956.

5 *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. II, Tübingen 1959, pág. 1059.

6 *Ídem*, pág. 723-724.

7 *Ídem*, pág. 729.

8 "¿Alternativas a la democracia representativa?", en N. Bobbio, U. Cerroni y otros, *¿Existe una teoría marxista del Estado?*, Ed. Universidad de Puebla, México 1979, pág. 36-40.

- Los procesos de democratización (extensión del sufragio universal, descentralización, etc.) producen el aumento de las funciones del Estado y la concentración del poder en élites burocráticas.
- La democracia de los ciudadanos es vaciada por la necesidad de soluciones técnicas que requieren una competencia de saber especializado de funcionarios y grupos tecnocráticos.
- La sociedad moderna se basa en una masificación global cuyo efecto es el conformismo generalizado y la reducción de la responsabilidad individual, ambas tendencias que debilitan seriamente las raíces de la democracia.

En términos más universales, Germani ha insistido en las fuerzas autodestructivas de la modernización que emanan de sus tradiciones internas y socavan a los regímenes democráticos.[9]

Pero tan importante como las paradojas de la democracia moderna son sus insuficiencias, que ponen de manifiesto los alcances y límites de las democracias occidentales, para no hablar de la crisis de gobernabilidad. Bobbio establece una contrastación entre los principios o ideales de la democracia y el "material vulgar" de la actual situación de las democracias, planteando sus límites en términos de algunas "promesas" importantes "no sostenidas":[10]

- La doctrina democrática imaginó un Estado sin cuerpos intermedios partiendo de la hipótesis del individuo soberano. Sin embargo, en los Estados democráticos sucedió contrariamente que los sujetos políticos se transformaron en grandes organizaciones corporativas y partidarias dando lugar a una sociedad centrífuga en la que no existe un centro de poder, sino más bien una fragmentación del poder. La sociedad es policrática y carece de un gobierno fuerte. (Según Offe el sistema político actual en sociedades complejas está constituido por varios centros de poder relacionados conflictivamente en un contexto de equilibrio inestable y precario logrado por negociaciones como método de resolución de conflictos.)
- Los intereses de grupos, por lo tanto, la representación de intereses en un modelo neo-corporativo de sociedad, se han impuesto sobre la representación política que se basaba en la prohibición de un mandato imperativo y en la agregación de

9 Germani, Ob. cit.

10 Bobbio, Norberto, "*The future of democracy*", *TELOS*, núm. 61, otoño, 1984.

los intereses nacionales por encima de los intereses de grupos organizados. A este proceso lo llama Bobbio "la venganza de los intereses".

- La tercera promesa que no pudo mantener la democracia es la supresión de los poderes oligárquicos a través de la constitución de la autonomía de la sociedad civil, es decir, de la capacidad de autogobierno. Por el contrario, la democracia representativa no ha contribuido a fortalecer y ampliar el autogobierno de las instituciones de la sociedad civil, habiendo más bien estimulado la concentración del poder estatal en élites políticas no sujetas al control democrático.
- La extensión de la democratización se ha limitado al espacio de la democracia política (al derecho de votar y elegir gobiernos) y no se ha producido el pasaje o la ampliación de la democracia política a la democracia social. Es decir, el derecho de participar en los centros de decisión del Estado y la economía no se ha hecho realidad.
- El ideal de la transparencia de los mecanismos de poder sigue siendo eso, un ideal. La democracia real no ha conducido a la eliminación del "poder invisible". Por consiguiente, la cuestión altamente esencial para el desarrollo de la democracia —el control democrático del Estado, de los poderes detrás del trono— permanece aún irresuelta.
- Las democracias no lograron desarrollar un sistema de educación ciudadana de acuerdo a los principios de la subjetividad autónoma y responsable, supuestamente esenciales a las prácticas democráticas. Por el contrario, se extiende la apatía política que algunos teóricos conservadores consideran como un factor de estabilidad de los gobiernos democráticos.

América Latina, continente marcado en todos los ámbitos de organización societal y de sus formas culturales por rasgos premodernos, está inmerso en la corriente universal de la modernización y sus procesos políticos de democratización, siendo avances significativos en el reordenamiento de la sociedad, no escapan a los contrasentidos y límites generales de la democracia representativa. Aún considerando la emergencia y el desarrollo amplio de los nuevos actores o movimientos sociales, el surgimiento de orientaciones y prácticas democráticas, sería muy difícil sostener la idea de que en América Latina se están planteando procesos, proyectos o gérmenes sustanciales de una modernización y democratización alternativa, creadora y genuina,

estructuralmente distinta de las pautas fundamentales de la modernización occidental.[11]

¿Es posible, sin embargo, en estas circunstancias, elaborar elementos teóricos o nuevos paradigmas para la construcción de orientaciones normativas, creativas de la modernidad y la democracia en América Latina, contrastándolas con los procesos reales que apuntan, en la economía, la política, la cultura, a ninguna otra cosa que a la modernización occidental? Es decir, se impone crudamente el dilema planteado insistentemente por Octavio Paz y recientemente por José Aricó: reinserción, reintroducción en el proyecto occidental de modernidad que está en crisis o recomposición de América Latina en base a la creación de un nuevo proyecto de modernidad.[12]

Pero ¿cómo proponer un nuevo proyecto, como se pregunta Aricó, si "no podemos encontrar salidas a la crisis porque estamos prisioneros de los propios términos de la crisis, razonamos desde su interior y es ella la que nos fija su horizonte"?[13]

Uno de los aspectos centrales de esta crisis es el derrumbe de los paradigmas científicos con pretensiones de universalidad. De ahí que sea ilusorio pensar modelos alternativos sobre la modernización y democratización a partir del funcionalismo o de las diversas versiones del marxismo. Ambos modelos teóricos han agotado su potencial cognoscitivo debido a la complejidad de las sociedades y a que los rumbos de la historia moderna no han obedecido los cánones y las orientaciones establecidas y previstas por ellos. Por esto, enfrentar la problemática de la modernización desde la perspectiva de la teoría supone el reto de construir elementos normativos de racionalidad en un horizonte de incertidumbre generalizada, replantear las utopías, sin las que no puede haber historia creativa, y al mismo tiempo resistir a las fuerzas de una modernización destructiva del mundo social y de la naturaleza.

¿Será entonces posible pensar una racionalidad alternativa que evite la identificación de racionalización instrumental con racionalidad *tout court* o, como Weber lo hizo, asimilar la racionalización social con el modelo capitalista de modernización?

3.

La mayor parte de las sociedades latinoamericanas han experimentado un proceso de modernización política híbrida e incompleta. Su carácter

---

11 Cf. Michael Huntington, Michael Crozier, J. Walanki, "La gobernabilidad de la democracia", Informe del Grupo de la Trilateral, en *Perspectiva Latinoamericana*, CIDE, México, núm. 2-3, 1977-78.

12 Cf. *Tiempo nublado*, México, 1973, pág. 167.

13 Reportaje a José Aricó, en *David y Goliath*, núm. 49, Buenos Aires, junio 1986.

inconcluso se debe a razones distintas por las cuales de define la naturaleza inconclusa de la modernidad en las sociedades de Europa y Estados Unidos. Los límites del proceso de modernización política en estas sociedades se perciben claramente en la crisis del Estado de Bienestar, profundamente anclado en la economía política de Keynes, que ha sido "víctima de su éxito": los efectos laterales de su práctica exitosa para resolver ciertos problemas macroeconómicos han producido la emergencia de una problemática enteramente diferente que está más allá de la capacidad reguladora y directriz del Estado de Bienestar.[14] Desde un ángulo conservador se observa o comprueba la crisis del Estado como producto de la democratización amplia de las demandas, la universalización del pluralismo conflictivo y la consecuente sobrecarga del Estado.

En América Latina, donde el Estado de Bienestar jamás llegó a establecerse y consolidarse como en la Europa socialdemócrata, tiene ahora menos perspectivas de desarrollo que hace dos décadas y los procesos de redemocratización que se desenvuelven en un contexto de crisis económica generalizada no tienen la capacidad para resolver los problemas de la acumulación, la distribución equitativa de los beneficios económicos y, simultáneamente, democratizar al Estado. Lo que se impone como tendencia predominante es una modernización política como establecimiento de las instituciones políticas de la democracia representativa y sus reglas de juego correspondientes. Surge entonces el problema de estudiar las condiciones de posibilidad de consolidación de este sistema político con todas las insuficiencias "estructurales" a la luz de los potenciales de articulación y agregación de los intereses sociales que tienen los partidos políticos, de las contradicciones entre éstos y los movimientos sociales, de la capacidad política de los movimientos sociales, de las contradicciones y desajustes entre ambos, y por último, de las posibilidades de construir no sólo un sistema político democrático, sino de empujar un proceso de democratización de los mecanismos de decisión del aparato estatal. El salto de la democracia política a la democracia participativa no está inscrito en la lógica de la propia democracia representativa. En todo caso, las experiencias históricas indican —como es el caso reciente de Bolivia— la necesidad de complementar la democracia representativa con mecanismos de participación a nivel del Estado, sobre todo, cuando las tendencias participativas en sectores importantes del movimiento sindical, propugnaban orientaciones de democracia directa como negación y sustitución de la democracia representativa.[15]

---

14 Cf. Claus Offe, *Competitive Party; Democracy and the Keynesian Welfare State*, University of Vielsfeld, 1981.

15 Cf. René Antonio Mayorga, "La democracia entre la fragmentación y la im-

4.

No es aceptable proponer una equivalencia directa entre modernización política y democratización. En las teorías funcionalistas de la modernización, la modernización política se define como procesos de transición y consolidación del sistema de la democracia representativa.[16] Sin embargo, lo que nos interesa es indagar las posibilidades de una democratización que amplíe los espacios y las formas de participación de la sociedad en los centros del poder estatal; es decir, desarrollar la democracia representativa de tal manera que emerja una combinatoria de representatividad a través de los partidos y modelos participativos, a través de organizaciones de la sociedad civil, fundamentalmente de los sectores populares.[17]

Un liberal de quilates como Ralph Daherndorf sugiere que la democratización de la sociedad en los sistemas altamente industrializados (democratización en el sentido de descentralización, cogestión económico-social, etc.) sólo sería posible con la disolución del matrimonio entre liberalismo y capitalismo. ¿Qué puede entonces ofrecer la democracia representativa en América Latina si es que los sistemas políticos tratan desesperadamente de administrar con poco éxito los efectos de la crisis económica de un sistema de producción capitalista trasnacionalizado que no está en los hechos en cuestión? ¿Es posible el divorcio entre democracia y capitalismo de tal manera que la democracia se convierta en un contexto institucional de socialización de la economía?

Esto nos conduce al problema sustancial de incorporar demandas participativas originadas en los movimientos sociales, al sistema político. En otros términos la problemática planteada por los procesos de democratización exige una teorización sobre las perspectivas reales de ampliación y combinación de las instituciones de la democracia representativa con la creación de mecanismos de participación en la toma de decisiones estatales. El hecho de que la democracia directa como estrategia participativa sea una mera ilusión no invalida la necesidad de pensar en la apertura de otras sendas imaginables.

Los actuales procesos de democratización en Brasil y Argentina, por ejemplo, se limitan al restablecimiento de las clásicas instituciones de la democracia representativa y no presentan indicios o elemen-

---

posición", en Mayorga (comp.), *Democracia a la Deriva*, CERES/CLACSO, La Paz 1987.

16 Cf. David Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago, 1965; Edward Shils, *Political Development in the new States*, Den Hang 1962, pág. 305.

17 Cf. Nicos Poulantzas, *Estado, Poder y Socialismo*, México, 1980; C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Madrid 1982, pág. 135.

tos que permitan sostener la existencia de un potencial efectivo de cuestionamiento de las relaciones de poder en el Estado y la economía. En Brasil el proceso de democratización ha llevado —por las características de la transición negociada— al reforzamiento de un Estado concentrador de las decisiones e incapaz de dar cabida a la tendencia participativa expresada, sobre todo, en el movimiento sindical de São Paulo. Los partidos tampoco poseen estrategias o prácticas que puedan articular las demandas participativas de los movimientos sociales.[18]

Desde el ángulo de la democracia participativa, los procesos actuales tienden a la consolidación de democracias restringidas. En el caso de Brasil y Argentina esta constatación es indudable por la inexistencia de fuertes corrientes participativas y Estados que tienen la capacidad de resistir este tipo de presiones. En el caso de Bolivia, donde la participación surgió como eje central de la democratización, esta democracia restringida nos remite a la histórica derrota política sufrida por el movimiento obrero.

Ha surgido una situación muy paradójica en la que estamos inmersos los nuevos Estados democráticos en América Latina: por un lado, sus condiciones de supervivencia y consolidación a mediano y largo plazo parecen depender de la complementación e integración de la democracia representativa con mecanismos de participación en lo económico, político y social; sin embargo, las estructuras de funcionamiento de estos Estados, sus formas burocráticas y tecnocráticas acentuadas por el predominio del poder ejecutivo, sus bases de sustentación en coaliciones de poder herméticas, las políticas económicas de estabilización y austeridad que persiguen, no permiten una formulación y aplicación de respuestas o estrategias abiertas a la integración de las demandas participativas.

5.

El marco constitucional de la mayoría de los Estados latinoamericanos no permite mecanismos de participación que trasciendan los canales previstos. Habría que analizar algunos procesos reales de reforma de los fundamentos constitucionales de los sistemas políticos que alientan o impiden reformas tendientes a la participación democrática de las organizaciones populares.

---

18 Bolívar Lamounier, “Apuntes sobre la cuestión democrática brasileña”, en Alain Rouquié, Jorge Schvarzer (comps.), *¿Cómo renacen las democracias?*, Buenos Aires, 1985, pág. 130; Eli Diniz, Renato Boschi, *A consolidaçâo democratica no Brasil: Processos Sociais, intermediação de Interesses e Modemização de Estado*, Río de Janeiro, 1987, mimeo preliminar.

Una reflexión de esta naturaleza es indispensable en vista de las rupturas y brechas notables entre el sistema de partidos políticos y los movimientos sociales. Con el restablecimiento de la democracia representativa los partidos políticos pasan necesariamente a jugar un rol preponderante como mecanismos fundamentales de representación de la voluntad popular y nacional.

Sin embargo, el sistema de partidos prevaleciente ha experimentado una modernización limitada. No se han superado los obstáculos y vicios de la tradición antidemocrática de nuestra cultura política que imponen una racionalidad antimoderna al juego político y al manejo del Estado: el patrimonialismo, el clientelismo, etc. Tampoco se vislumbran procesos o intentos eficaces de zanjar las brechas entre los partidos políticos de débil representatividad y los sindicatos que siguen siendo en muchos países los agentes importantes de defensa y movilización de los intereses populares. ¿En qué medida se puede hablar de procesos reales de modernización del sistema político democrático actual que están orientados hacia la superación de las deficiencias de representatividad de los partidos políticos, al fortalecimiento de la legitimidad del Estado y a la integración participativa de los sindicatos?

Parece percibirse la urgencia del acercamiento y la articulación complementaria entre los partidos políticos y los movimientos sociales, porque ni los partidos políticos son efectivamente representativos a pesar de que los procesos de democratización los han colocado en el centro del escenario político, ni los nuevos movimientos sociales por sus orientaciones defensivas y sus peculiaridades organizativas disponen de los instrumentos para cumplir funciones y realizar objetivos de política estatal asumiendo los roles que tradicionalmente se atribuyen a los partidos.[19]

6.

Si partimos de la premisa de que la democratización del Estado supone el fortalecimiento de su autonomía política y de su capacidad para responder al doble desafío de superar la crisis económica y sentar las bases para la gobernabilidad democrática de la sociedad, ¿cuáles serían las condiciones específicas y los criterios políticos e institucionales para aumentar la autonomía y la capacidad de gestión del Estado? ¿Se fortalece el Estado por la vía de la estatización de la economía y la burocratización de las decisiones? ¿O por la vía de la privatización de la gestión económica? ¿Permite la redefinición actual de las relaciones entre el Estado y la sociedad en los diversos países de la región, el de-

---

19 Cf. Fernando Calderón (comp.), *Los movimientos sociales ante la crisis*, CLACSO, Buenos Aires, 1986.

sarrollo de la autonomía del Estado en el sentido de sujeto que dirige y arbitra la sociedad o el fortalecimiento de la capacidad democrática de la sociedad de restringir la capacidad y los ámbitos de decisión del Estado? Responder a estas preguntas requiere deshacerse del modelo teórico que remite un Estado fuerte a una sociedad débil y a la inversa.

En Bolivia se planteó la democratización del Estado desde 1982 a 1985 en tres dimensiones: socialización de los mecanismos de poder (por la vía de la cogestión mayoritaria de los sindicatos en las empresas del Estado y por la vía del cogobierno, es decir, de la participación directa de representantes de la Central Obrera Boliviana en el gabinete ministerial y la administración del aparato estatal), descentralización del Estado (por la vía de la participación de los Comités Cívicos departamentales en la dirección política y en la administración de los recursos económicos y financieros de las regiones) y la reforma institucional de las estructuras de funcionamiento del aparato estatal.

Estas transformaciones no fueron propuestas por los mismos actores sociales ni tampoco coincidían en sus orientaciones ideológicas y políticas. En el proceso político real se produjo un desfasaje de estas dimensiones y su relevancia fue también cambiante en las diversas fases o coyunturas. No obstante, las tres demandas articulaban de manera diferente perspectivas de democratización del Estado que en otros países de la región no se plantean o surgen en forma desagregada. Esta problemática *sui generis* revela, sin embargo, las enormes dificultades de provocar simultáneamente —en un contexto de colapso económico y debilidad del Estado— transformaciones tendientes a la democratización estatal sin contar con un pacto social que dé sustento a las instituciones democráticas.[20]

Los problemas planteados en Bolivia sugieren la discusión de la democratización del Estado en un ámbito más amplio y complejo que las reformas constitucionales o la racionalización administrativa. Considero que es indispensable —y así lo insinúan también los procesos políticos en la Argentina y el Brasil—[21] analizar las perspectivas de democratización estatal a la luz de las posibilidades de innovación democrática de las reglas de juego político, de transformación de la cultura política tradicional y de las condiciones ideológicas para el establecimiento de pactos sociales de coaliciones políticas capaces de otorgar una base de sustentación real a las formas institucionales de la democracia.

---

20 René A. Mayorga, Crisis de Estado y Problemas de la Democratización", en Mario dos Santos (Comp.), Concertación político-social y democratización, CLACSO, Buenos Aires, 1987.

21 Cf. Los ensayos de Rouquié, Lamounier y Sidicaro, en A. Rouquié (comp.), ob. cit.

Pienso que la democratización del Estado es imposible sin la racionalización del sistema político, uno de cuyos factores es la capacidad de construir pactos políticos y de sustituir la política de confrontación antagónica por la política de la consolidación democrática. ¿Cuáles son —en este sentido— los alcances y límites de la democratización del Estado en los actuales procesos democráticos?

Estos procesos parecen comprobar la hipótesis de que la democratización del sistema político (elecciones, restitución de las libertades políticas, restablecimiento del parlamento, etc.), incluso la restitución de reglas de juego democráticas entre los partidos, los sindicatos, las asociaciones empresariales, etc., no conduce necesariamente por una lógica interna hacia la democratización de los mecanismos y procesos de toma de decisiones en la arena de los aparatos estatales. La *policy-making* del Estado obedece a la lógica del fortalecimiento del Poder Ejecutivo, la formación de élites políticas cerradas, la pérdida o el decrecimiento del peso político del parlamento (si alguna vez lo tuvo en América Latina). Se trata, en general, de una lógica de concentración del poder, mientras que el proceso de democratización supone la participación y diseminación del poder.

La Paz, septiembre, 1987

NORBERTO BOBBIO Y LA DEMOCRACIA MODERNA

Perry Anderson*

El objeto de las reflexiones de este trabajo, el pensador político italiano Norberto Bobbio, supongo que debe ser relativamente bien conocido aquí en Argentina —seguramente mejor, por lo menos, que en mi propio país, Inglaterra—. No sólo conocido sino también, creo, influyente. Hay dos razones evidentes para tal influencia. Por un lado, están los antiguos lazos humanos y culturales entre Italia y Argentina, que han asegurado un impacto constante de ideas y de ejemplos políticos de aquélla sobre ésta en el presente siglo, para bien o para mal. Basta recordar, entre otros, el entusiasmo de un Lugones por Mussolini ya en los tempraneros años veinte; los efectos duraderos de una estadía romana sobre el joven viceagregado militar Perón en el umbral de los años 40; la contribución decisiva a las ciencias sociales argentinas del expatriado Gino Germani en los años cincuenta, o la recepción memorable del pensamiento de Antonio Gramsci por parte del grupo de la revista *Pasado y Presente* en los años sesenta, los primeros fuera de Italia en hacer tal lectura en el mundo. Un interés vivaz por la obra de Bobbio sería lo más lógico y natural en los marcos de esta larga tradición.

---

* Profesor visitante en New School for Social Research, New York. Director de *New Left Review*.

Pero también existe, por supuesto, una segunda razón, más estrictamente coyuntural, para este interés. En los años ochenta Argentina ha salido de una dictadura militar feroz hacia una democracia que muchos temen todavía precaria, mientras otros la esperan preambular. Bobbio es, sin duda alguna, uno de los más serios teóricos de la democracia moderna con que hoy contamos. Es pues obvia la pertinencia en su obra para los debates contemporáneos argentinos, y no sólo argentinos. Ahora bien, en este trabajo mi propuesta será la de contextualizar un poco el pensamiento de Bobbio, reinscribiéndolo en la historia de su país; sugerir las tensiones y los límites del pensamiento bobbiano y, al mismo tiempo, sondear las raíces intelectuales de estos límites. Comencemos dando una mirada retrospectiva a la biografía de Bobbio.

¿Quién es, en efecto, Norberto Bobbio? Nació en 1909, en una familia de clase media culta de Piamonte. Se formó en filosofía y derecho. Ingresó joven en la resistencia antifascista, como simpatizante de *Giustizia e Libertà*, organización fundada por los hermanos Roselli, y fue arrestado por primera vez en 1935. Puesto en libertad, se hizo profesor de derecho en la Universidad de Siena, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, y luego en la Universidad de Padua. Allí se alió al grupo inspirado sobre todo por Guido Calogero, que preconizaba un socialismo liberal, y militó en el Comité Nacional de Liberación de la región. En 1943 el régimen de Mussolini lo arrestó por segunda vez, pero nuevamente logró salir de la cárcel. En el otoño de 1943 participó en la formación del Partido de Acción, en el que confluyeron tanto *Giustizia e Libertà* como el socialismo liberal de Calogero y sus amigos. Meses más tarde escribió su primer trabajo filosófico-polémico, el folleto titulado *La filosofía del decadentismo: Un estudio del existencialismo*, vehemente requisitoria contra el aristocratismo y el individualismo de Heidegger y Jaspers en nombre de un humanismo democrático y social. Es un texto que revela con claridad el impacto que tuvo sobre el joven Bobbio el predominio masivo del movimiento obrero, con sus dirigentes y sus valores, en la Resistencia Italiana en el norte del país. Explicó más tarde: "Abandonamos el decadentismo, que era la expresión ideológica de una clase en declinación, porque participábamos de los trabajos y de las esperanzas de una nueva clase". "Estoy convencido", continuaba, "de que si no hubiéramos aprendido del marxismo a ver la historia desde el punto de vista de los oprimidos, adquiriendo así una nueva e inmensa perspectiva sobre el mundo humano, no nos hubiéramos salvado".[1] Al hablar así, Bobbio describe la reacción de toda la constelación de intelectuales —un grupo fértil y promisorio— que se integraba al Partido de Acción.

1 *"Libertà e Potere"*, en *Política y Cultura*, Torino, 1977, pág. 281.

Después de la Liberación, sin embargo, aunque contaba con devotos militantes y con una rica tradición intelectual, el Partido de Acción no logró conquistar un lugar duradero en la escena política italiana. Se hundió después de tres años. Nadie ha definido mejor que el propio Bobbio las razones de esa derrota y desaparición. Una década más tarde, escribió: “Teníamos posiciones *morales* claras y firmes, pero políticas sutiles y dialécticas, y por lo tanto móviles e inestables, continuamente en busca de una inserción en la vida política italiana. Pero, en la sociedad italiana de aquellos años, nos quedábamos sin raíces. ¿Hacia quiénes nos orientábamos? Moralistas ante todo, preconizábamos una renovación total de la vida política italiana, a comenzar por las costumbres. Pero creíamos que para dicha renovación no era necesario hacer una revolución. De ahí que fuéramos rechazados por la burguesía, que no deseaba ninguna renovación, y por el proletariado, que no quería renunciar a la revolución. Por consiguiente, nos quedábamos frente a frente con la pequeñoburguesía, que era la clase menos inclinada a seguirnos; y no nos siguieron. Fue en verdad un espectáculo bastante penoso el ver a estos *enfants terribles* de la cultura italiana en contacto con las capas más medrosas y débiles, a esos cerebros en permanente movimiento tratando de hablar con las cabezas más perezosas y filisteas, a esos suscitadores de escándalos sonriendo en forma cómplice a los ciudadanos más tímidos y conformistas, a esos moralistas superintransigentes predicando a especialistas en compromisos. Durante todo el tiempo que el Partido de Acción —jefes sin ejército— actuó como movimiento político, la pequeñoburguesía italiana —ejército sin jefes— era indiferente. Imagínense si era posible un matrimonio entre ambos...”.[2]

Este juicio —duro y cáustico— sobre la experiencia del Partido de Acción refleja sin duda el estado de ánimo con que Bobbio se retiró de la actividad política directa en 1948, cuando el Partido se disolvió y él ingresó como catedrático a la Universidad de Turín. Durante los años de la Guerra Fría permaneció en silencio, esencialmente ausente del debate político italiano. Fue sólo en 1954, después de la muerte de Stalin, cuando el proceso de desestalinización en la Unión Soviética empezó a aflojar un poco los corsés ideológicos del movimiento comunista italiano, cuando Bobbio reingresó por un período a la escena nacional. La ocasión fue un artículo suyo, “Democracia y dictadura”, que contenía una crítica serena pero severa de las concepciones marxistas tradicionales al respecto. El artículo insistía sobre la subestimación histórica, por parte del marxismo, del valor de las instituciones políticas liberales, y predecía que, no obstante, el Partido Comunista

---

2 Ibídem.

Italiano iba a evolucionar en los años venideros hacia una aceptación mayor de esta crucial herencia política.

El artículo provocó una significativa respuesta por parte del principal filósofo comunista de la época en Italia, Galvano Della Volpe, quien reprochó a Bobbio el regresar a las posiciones teóricas de Benjamín Constant en el siglo XIX, contraponiendo a su vez a ese liberalismo moderado la tradición mucho más radical de Jean Jacques Rousseau: es decir, contra una *libertas minor* la *libertas maior* de la cual el marxismo sería el heredero contemporáneo.

Bobbio, a su vez, contestó a Della Volpe con un ensayo más extenso que el original: "De la libertad de los modernos comparada con la de los descendientes". En él profundizaba sus temas y exhortaba a los comunistas, en un tono amistoso pero firme, a desconfiar de "un progresismo demasiado ardiente", que podía sacrificar las conquistas de la democracia liberal a la instauración de una dictadura proletaria con la promesa de una ulterior democracia perfeccionada. Fue tal el peso de esta segunda intervención que el propio Palmito Togliatti sintió la necesidad de replicar a sus argumentos, bajo seudónimo, en *Rinascita*.

En su respuesta final a los contrargumentos de Togliatti, Bobbio concluyó su recordatorio autobiográfico con algunas líneas elocuentes, que dicen mucho de su personalidad intelectual. Sin el encuentro con el marxismo, dijo, "o hubiéramos buscado un refugio en la isla de la interioridad, o nos hubiéramos puesto al servicio de los patrones. Pero entre quienes se han salvado de eso, sólo algunos hemos conservado un pequeño equipaje en el cual, antes de lanzarnos al mar, habíamos guardado, para guiarnos, los frutos más sanos de la tradición intelectual europea: la inquietud de la investigación, el sabor de la duda, la voluntad del diálogo, el espíritu crítico, la ponderación del juicio, el escrúpulo filológico, el sentido de la complejidad de las cosas. Muchos, demasiados, se privaron de este equipaje: o lo abandonaron, creyéndolo un peso inútil, o nunca lo poseyeron, lanzándose al mar antes de tener el tiempo para adquirirlo. No se los reprocho; pero prefiero la compañía de los otros. En verdad, tengo la ilusión de que esta compañía está llamada a crecer, en la medida en que los años aportan sabiduría y los acontecimientos arrojan nueva luz sobre los hechos".[3]

La confianza tácita en la última frase demostraría su justificación para Bobbio, a largo plazo, como sin duda él lo entendía. A corto plazo, el episodio del debate con Della Volpe y Togliatti no despertó ecos mayores y dejó pocas huellas en la cultura política italiana, permaneciendo relativamente olvidado durante los siguientes veinte años.

3 Ibid. págs. 281-282.

No fue preludio a ningún regreso político de Bobbio, quien prosiguió trabajando esencialmente dentro de la universidad.

En 1962, la democracia cristiana en el poder se abrió por primera vez a una coalición con el Partido Socialista Italiano, desde que éste rompió sus lazos con el Partido Comunista. Durante seis años Italia fue gobernada por una coalición llamada de centro-izquierda. Mucho más tarde Bobbio describiría esta experiencia como "el momento más afortunado del desarrollo político italiano" de la posguerra.[4] Es posible preguntarse si, en el momento mismo, Bobbio realmente se entusiasmó por los gobiernos descoloridos y mediocres de aquellos años. Pero una cosa es cierta: en 1968 Bobbio ingresó por primera vez en el recién unificado Partido Socialista Unitario, una convergencia del Partido Socialista Italiano y del Partido Socialdemocrático Italiano que esperaba ampliar notablemente la influencia del socialismo reformista en la sociedad italiana.

Pero, en cambio, ¿qué ocurrió? Una erupción masiva en las universidades y las fábricas —el famoso 68 italiano— tumbó a la centro-izquierda en pocos meses. Las clases medias italianas, aterrorizadas por la nueva militancia estudiantil y obrera, se desplazaron a la derecha, y la votación del PSU, en vez de aumentar, cayó clamorosamente. Todas las referencias de Bobbio al 68 están teñidas de reserva o de amargura. A nivel nacional, su cálculo político fue brutalmente arrastrado. Al mismo tiempo tuvo que enfrentar la turbulencia y el desorden de la revuelta estudiantil en su propio lugar de actividad profesional. Como la mayoría de los catedráticos de su edad, no gozó con la experiencia. En particular las asambleas universitarias parecen haberle chocado mucho, dejándole recuerdos desagradables —agraviados quizás por la militancia de su hijo Luigi Bobbio al frente de *Lotta Continua*— que pueden entreverse entre las líneas de la polémica que, en una fase subsiguiente de la política italiana, lo iba a convertir por primera vez en una figura central de los debates nacionales.

Esto ocurrió —sólo pudo ocurrir— después del reflujo de los grandes movimientos sociales de fines de los años sesenta y comienzos de los setenta. En 1974 el Partido Comunista Italiano se fijó como meta una convergencia estratégica con la democracia cristiana, el llamado "compromiso histórico". Veinte años después de su discusión con Togliatti, las predicciones de Bobbio se mostraban ahora plenamente confirmadas. Se había abierto un terreno político finalmente propicio para sus tesis sobre democracia y dictadura, liberalismo y marxismo. Bobbio aprovechó la oportunidad y en 1975 escribió dos ensayos claves en *Mondoperaio*, revista del Partido Socialista, el primero sobre la

---

4 "*Italy's Permanent Crisis*", 1981.

ausencia de teoría política en el marxismo, el segundo sobre la carencia de cualquier alternativa a la democracia representativa como mecanismo central de toda sociedad deseable, con una clara advertencia contra lo que él veía como los peligros del proceso político de esos días en Portugal.[5]

Las intervenciones de Bobbio despertaron esta vez un interés enorme en el público italiano, y muchos políticos e intelectuales respondieron a ellas, tanto del PSI como del PCI. Al fin de un extenso debate, un año después, Bobbio pudo felicitarse por el consenso generalizado que creía percibir en torno a sus preocupaciones básicas. Anotó con cierta satisfacción que Pietro Nenni ahora lo citaba oficialmente desde la tribuna del 40 Congreso del Partido Socialista.[6] En 1978, fortalecido con este prestigio poco habitual, colaboró en la elaboración del nuevo programa del PSI, defendiéndolo contra quienes lo criticaron como muy poco marxista.

Mil novecientos setenta y ocho fue también, sin embargo, el año del ascenso político de Bettino Craxi al vértice del partido, inicialmente con la bandera de una renovación moral y política del socialismo italiano para colocarlo a la cabeza de un civilismo democrático y laico en el país. Al parecer, Bobbio compartió las esperanzas de una remodelación libertaria del PSI. La decepción no tardó en llegar. La evolución política del partido bajo la dirección de Craxi tomó un rumbo exactamente opuesto: se convirtió en una máquina autoritaria y cínica, más corrupta que nunca, pero ahora subordinada a un culto inaudito del dirigente. Bobbio fue uno de los primeros que criticó el surgimiento de lo que comúnmente se denominaba como un *Führerprinzip* social-democrático, decorado con una ideología "decisionista" inspirada en Carl Schmit. En los años 80 su posición ha vuelto a ser la de un francotirador más o menos independiente, ahora senador vitalicio nombrado por el Presidente de la República, especie de par honorífico, conciencia moral del orden político italiano.

Si éste ha sido el itinerario biográfico de Bobbio, ¿cómo definir su perfil intelectual? De la excelencia de su formación cultural no cabe duda. Filosóficamente, se enfrentó con la fenomenología de Husserl y Scheller antes de la guerra; con el existencialismo de Heidegger y Jaspers durante la guerra y con el positivismo lógico de Carnap y Ayer después de la guerra. Su conocimiento de la gran tradición del pensamiento político occidental no tiene equivalente en su propio país: desde Platón y Aristóteles, hasta Hobbes y Locke, Rousseau y Adison,

---

5 *"Esiste una dottrina marxista dello Stato?"* y *"Quali alternative alla Democrazia Rappresentativa?"* (1975).

6 *"Perche democrazia"* (1977).

Burke y Hegel, Mill y Tocqueville. Esta erudición impresionante tiene un límite: su maestría filológica se detiene más o menos en las fronteras del marxismo. Si conoce con cierta aproximación al joven Marx y algunos escritos de Kautsky y Lenin, esto es de manera mucho más superficial; y cuando por ejemplo habla de Gramsci cae en errores sorprendentes. Es paradójico, sin embargo, que esta limitación pueda considerarse virtualmente una ventaja en el contexto de la cultura de la izquierda italiana, que hasta inicios de los años 80, cuando menos, es una cultura abogada por su referencia demasiado exclusiva e interna al marxismo, que conducía a los abusos del "principio de autoridad" teórica tan criticado por Bobbio.[7] Su mochila de no marxismo, o de premarxismo, de la cual habló a Togliatti, lo salvó de eso, como también, para el caso, su temperamento tolerante, escéptico y democrático.

Pero la originalidad de Bobbio no se ubica en su cultura ni en su temperamento, sino en su específica posición en la intersección de tres tradiciones políticas. Por formación y convicción primordial, es un liberal. Ahora bien, el liberalismo ha sido siempre un fenómeno ambiguo y polimorfo, y esto en Italia más que en cualquier otra parte, donde el régimen oligárquico y manipulador de Giovanni Giolitti, con su fuerte dosis de violencia represiva y cooptación corrupta, se autodefinía como liberal antes de la primera guerra mundial; o donde la gran cabeza teórica del liberalismo económico de la misma época —Vilfredo Pareto— preconizaba cotidianamente el terror blanco para aplastar al movimiento obrero y barrer la democracia parlamentaria; o aún donde el mayor filósofo italiano Bendetto Croce, paladín de su propio liberalismo ético, en su momento pactó con Mussolini.

El liberalismo de Bobbio no tiene nada que ver con estos. Es una doctrina de derechos cívicos y libertad individual de pura estirpe anglosajona, cuya fuente de inspiración principal viene de las obras de John Stuart Mill sobre *El gobierno representativo* y *La libertad*. Ahora bien, tal enfoque tiene en sí mismo poco de original en el siglo XX. Todo el interés del pensamiento de Bobbio proviene, sin embargo, del contacto —enfrentamiento, tal vez— de este liberalismo político clásico con otras dos tradiciones políticas. La primera fue el marxismo. Bobbio se definió tempranamente, como hemos visto, como hombre de izquierda. En la Italia de la posguerra esto impuso, ineludiblemente, un encuentro con la cultura comunista. De liberal, Bobbio se hizo socialista. Pero seguía siendo siempre un liberal antes de ser un socialista y también, si así puedo decirlo, *después* de serlo.

Este liberalismo de Bobbio no proviene de ninguna admiración especial por el mercado libre, sino de un compromiso profundo con

7 *"Esiste una dottrina marxista dello Stato?"*.

el Estado constitucional. Es político, no económico. Aquí se delinea la gran diferencia entre su liberalismo y el de Raymond Aron, su coetáneo francés, que también se consideraba de izquierda en su juventud, pero que se desplazó rápidamente a la derecha más clásica después de la Liberación, convirtiéndose en uno de los ideólogos principales de la reacción atlántica y de la guerra fría.

Bobbio, en contraste, es como un Mill que hubiera conocido a Marx. Hoy, el interés central de su contribución al temario democrático es precisamente su conjugación de estas dos tradiciones, bajo la primacía del liberalismo. En este sentido se le podría comparar con otra figura europea de gran envergadura: Jürgen Habermas. La trayectoria del pensamiento político de Habermas representa más o menos la inversa del itinerario de Bobbio: partió de un marxismo original y descubrió más tarde la herencia ideal y política del liberalismo pragmático, no a través de Mill y Tocqueville, ya criticados por Habermas, sino de Dewey y la tradición pragmática estadounidense. Como es natural, la síntesis resulta muy diferente: algo mucho más vasto y sistemático que lo que da Bobbio, como puede esperarse de un pensamiento cuyos orígenes se encuentran en el marxismo.

Pero en la visión característica de Bobbio hay un tercer elemento que también lo separa de Habermas. Es la influencia del realismo político italiano que viene de Maquiavelo. Ahora bien, como él lo anota en más de una ocasión, el realismo ha sido históricamente, la mayoría de las veces, una tradición política *conservadora*, y su exponente máximo, Thomas Hobbes, fue el teórico de un poder absolutista. En Italia este realismo ha desembocado tradicionalmente en una cultura de la pura política, es decir, de la política concebida como juego de poder en sí mismo, como la veía esencialmente el propio Maquiavelo. Faltaba, en contraste, un verdadero sentido del Estado como complejo de instituciones, impersonal y objetivo (algo que la cultura castellana, digamos, siempre entendió muy bien, tal vez demasiado bien). Las razones de este déficit son bastante evidentes; la larga ausencia, y por lo tanto la duradera debilidad, del Estado nacional italiano.

En todo caso, lo original de la apropiación de la tradición realista italiana por parte de Bobbio se encuentra en su reorientación firme de aquélla lejos de la *política* en sí —esos mecanismos intrínsecos de la conquista o la pérdida del poder que fascinaban tanto a Maquiavelo como a Mosca, e incluso a Gramsci— y hacia las cuestiones del *Estado*, que preocupaban tanto a Madison como a Hegel o a Tocqueville. El pensamiento de Bobbio es, pues, un liberalismo abierto simultáneamente a discursos socialistas y conservadores, revolucionarios y contrarrevolucionarios y en este aspecto, antitético a la piedad bien intencionada de su maestro Mill.

Pasemos ahora al contenido específico de los escritos políticos de Bobbio en los últimos treinta años. Su hilo conductor es una defensa de la democracia como tal, una democracia que define en términos de procedimientos y no sustantivamente. ¿Cuáles son los criterios de esta democracia bobbiana? Esencialmente cuatro: 1) sufragio adulto, igual y universal; 2) derechos cívicos que aseguran la expresión libre de opiniones y la organización libre de corrientes de opinión; 3) decisiones tomadas por mayoría numérica; 4) garantías de los derechos de las minorías contra cualquier abuso por parte de las mayorías.

Concebida así, insiste incansablemente Bobbio, la democracia es un *método*, la *forma* de una comunidad política, no su sustancia. Pero no por eso es menos trascendente como valor histórico. El marxismo, sostiene, siempre ha cometido el error fundamental de subestimarlo, en cuanto se preocupaba por *otra cuestión*; la de *quiénes* dominan en una sociedad, no la de *cómo* se realiza su dominio. Para Marx y Lenin, esta segunda cuestión —lo que Bobbio llama el problema de los *sujetos*, en vez de las instituciones, de poder— ha borrado totalmente la primera, hasta el punto de engendrar una confusión fatal entre la dictadura entendida como cualquier predominio de una parte o clase de la sociedad sobre otra, y la dictadura entendida como el ejercicio de la fuerza política eximida de la sujeción a toda ley, según la famosa definición de Lenin; es decir, como orden social en un sentido muy genérico y como orden político en el sentido más estrecho.

Bobbio observa que existe una tradición premarxista que aceptó la necesidad de una dictadura revolucionaria para cambiar la sociedad, desde Babeuf a Buonarroti hasta Blanqui. Lo nuevo del marxismo fue transformar esta noción clásica de dictadura —en cuanto forma de gobierno a la vez *excepcional* y *transitoria*, según la entendían los romanos— en una regla universal y permanente de todo gobierno antes del advenimiento del propio comunismo, es decir de una sociedad sin clases. Contra esta transformación teórica, Bobbio subraya la importancia inconfundible del surgimiento de instituciones liberales —parlamento y derechos cívicos— dentro de una sociedad *con* clases, dominada, sí, por una capa capitalista, pero ejerciendo ésta su dominación dentro de un marco regulador que garantiza ciertas libertades básicas a todos los individuos, cualquiera sea la clase a la que pertenezcan. Esta democracia política configura, histórica y jurídicamente, un baluarte imprescindible contra los abusos del poder. Liberal en sus orígenes en el siglo pasado, sigue siendo liberal en su matriz institucional en este siglo: en efecto, "la única forma posible", en sus palabras, es "la democracia liberal".[8] Su función consiste en asegurar

---

8 *"Della liberta degli moderni comparata a quella del posteri"*, en *Politica e Cultura*, pág. 178.

la *libertad negativa* de los ciudadanos con respecto a la prepotencia —posible o real— del Estado, la capacidad de aquellos de hacer lo que quieran sin impedimentos externos de derecho o de hecho.

Los mecanismos de esta garantía son dobles y estructuralmente indisociables: por un lado los derechos cívicos a nivel individual, por el otro un parlamento representativo a nivel nacional. El nexo entre ambos constituye lo que Bobbio llama el núcleo irreductible del Estado constitucional, sea cual fuere la forma precisa de sufragio en las sucesivas épocas de su existencia; como tal, conforma un *instrumento* que puede ser utilizado por cualquier clase social. Su origen histórico, pretende Bobbio, es tan irrelevante a su uso contemporáneo como lo es el origen de cualquier instrumento tecnológico, como el ferrocarril o el teléfono[9]. No hay razón alguna para que la clase obrera no pueda apropiárselo en su construcción del socialismo.

Por supuesto, Bobbio no tiene ninguna dificultad para demostrar el contraste entre este nexo institucional liberal y el estado de cosas en la Unión Soviética, es decir allí donde se autoproclamaba la existencia de una dictadura proletaria —para él, una dictadura *tout court*, encarnación de todo lo contrario de la democracia política—. Pero este contraste abarca sólo la mitad de su propuesta polémica. Porque es preciso también distinguir y defender a la democracia liberal contra otro enemigo o, por lo menos, otro modelo. ¿Cuál es el último?

La democracia liberal, para Bobbio, es *representativa* o *indirecta. La única alternativa formalmente concebible sería, por lo tanto, la democracia delegada o directa*. En la Italia de los años setenta había pocos defensores de la dictadura, supuestamente proletaria o de otro tipo. Pero no eran tan pocos quienes creían en la posibilidad y la superioridad de una democracia más directa que superara los límites del parlamentarismo vigente, una democracia más directa y tan íntimamente conectada con un socialismo avanzado como lo estaba la democracia representativa con el capitalismo avanzado. Ellos son el verdadero blanco de las intervenciones de Bobbio entre 1975 y 1978. Su ataque central está dirigido contra lo que llama el "fetiche" de la democracia directa. No niega su larga estirpe desde la Antigüedad hasta Rousseau, antes de que fuera integrada por el materialismo histórico. Pero rechaza su validez o su aplicabilidad a las sociedades industriales de nuestros días.

¿Cuáles son sus argumentos al respecto? Esencialmente tres. Primero, los referéndum, principal elemento de democracia directa en la actual Constitución italiana, pueden ser tolerables para consultas poco frecuentes de la opinión pública, cuando ésta es dividida en dos

9 *"Democrazia e dittadura"*, en *Política e Cultura*.

partes más o menos iguales sobre un problema grande y sencillo. Pero resultan totalmente inadecuados para el grueso del trabajo legislativo, que supera de lejos la capacidad del ciudadano para interesarse por las cosas públicas, por lo cual es imposible que pueda decidir cada día sobre una nueva ley, como lo hace el Parlamento italiano. Además, alega Bobbio, en los referéndum el electorado está atomizado, privado de sus guías o mediadores normales, los partidos políticos.

Segundo, las asambleas populares, tal como las concebía Rousseau, tampoco resultan factibles como mecanismos de democracia directa en las sociedades modernas: son técnicamente imposibles a nivel nacional debido a su tamaño, y fácilmente deformables a nivel local por demagogia y carisma, como lo mostró, en opinión de Bobbio, la triste experiencia de las asambleas del movimiento estudiantil en los años sesenta.

Tercero, los mandatos revocables —elemento axial de la noción de democracia delegada en la tradición rousseauniana y marxista— son activamente nefastos, ya que históricamente son típicos de los despotismos autocráticos, en los cuales el tirano puede destituir en todo momento a sus funcionarios; mientras que su complemento positivo, el mandato imperativo, de hecho existe en el parlamentarismo moderno bajo la forma de la disciplina férrea de los partidos sobre los diputados, y como tal es más bien un punto débil, y por lo tanto lamentable, de la democracia en todo caso ya vigente.

Dicho lo anterior, y pese a sus críticas a todas sus formas particulares, Bobbio concede hipotéticamente un lugar a la democracia directa como —son sus palabras— "correctivo" o "complemento" de la democracia representativa, pero jamás como su superación o sustitución. Esta formulación del problema fue, como es sabido, consuetudinaria en la socialdemocracia alemana antes y después de la Primera Guerra Mundial y Bobbio, con perfecta conciencia del precedente, invoca en efecto a Kautsky como antecesor de su visión general del asunto.

Defensa de la democracia representativa, crítica de la democracia directa, rechazo de la dictadura revolucionaria: en sus líneas generales, hasta aquí los temas de Bobbio se podrían equiparar con la doctrina de cualquier liberal lúcido o leer como una adhesión más o menos incondicional al *status quo* occidental. ¿Donde comienza su inconformismo, para no hablar de socialismo? En su crítica de la democracia representativa que tenemos —a la que por otro lado elogia, como hemos visto.[10]

---

10 *"Quali alternative alla democrazia rappresentativa?"*.

¿Cuáles son estas críticas? Aquí llegamos a los puntos verdaderamente neurálgicos del pensamiento bobbiano, en los cuales se pueden ver las tensiones intelectuales que lo penetran y subyacen, y que le confieren todo su interés teórico y político. Pues, por un lado, Bobbio enumera una serie de procesos objetivos que, a su parecer, tienden a disminuir y socavar la democracia representativa tal como él mismo la postula; es decir, el esquema básico de un Estado liberal-constitucional basado en el sufragio adulto universal, el modelo que se generalizó en toda la zona del capitalismo avanzado después de la Segunda Guerra Mundial. ¿Cuáles son esos obstáculos crecientes a la plena vigencia de la democracia representativa? Primero, el tamaño y la complejidad propios de las sociedades industriales modernas, que vuelven impracticable el tipo de composición de voluntades individuales en una voluntad colectiva mayoritaria que postula la teoría democrático-liberal clásica. En su lugar emerge un conflicto de agrupamientos consolidados, cuyo juego pluralista —tanto a nivel político partidario como a nivel socioeconómico— se resuelve en compromisos corporativos, vigilados por una disciplina interna imperativa, que acaba por abolir el principio mismo de la libre representación tal como lo entendieron Burke o Mill. Segundo, la entrada de las masas en el sistema político, con el advenimiento del sufragio universal, ha generado fatalmente en el Estado una burocracia hipertrofiada, resultado de presiones populares para crear aparatos de bienestar y seguridad social, que entonces se vuelven cada vez más monumentales e impermeables a cualquier control democrático. Tercero, el avance tecnológico de las economías occidentales vuelve cada día más compleja y especializada su coordinación y dirección gubernamentales; de ahí surge un abismo infranqueable entre las competencias —o mejor, incompetencias— de la mayoría abrumadora de los ciudadanos en la materia, y las calificaciones de los únicos que saben algo de ello, los tecnócratas. Cuarto, los mismos ciudadanos se hunden cada día más en unas ignorancias y apatías cívicas inculcadas cuidadosamente por la industria cultural y la manipulación política, y evolucionan así exactamente hacia lo opuesto de los sujetos políticamente educados y activos que, para los teóricos del liberalismo, habrían debido ser la base humana de una democracia representativa en funciones. Quinto, la combinación de múltiples presiones corporativas, fardo intratable de burocracia, aislamiento de tecnócratas y masificación de la ciudadanía, constituye una “sobrecarga” de reivindicaciones entrecruzadas sobre el sistema político que sabotea su eficiencia para tomar decisiones y conduce a su creciente parálisis y desprestigio.[11]

11 “Il futuro de la democrazia”, (1984).

Esta es la primera vertiente de las críticas de Bobbio a nuestro actual sistema político. Las resume bajo el término de "las promesas incumplidas" de la democracia representativa. Es importante subrayar que para Bobbio todos estos procesos son implacables, transformaciones objetivas de nuestras condiciones de convivencia social de las cuales nadie puede escapar. Son, por decirlo así, fallas *necesarias* de la democracia establecida. Pero al mismo tiempo Bobbio plantea una serie de críticas de signo totalmente opuesto al mismo orden. En esta vertiente de sus escritos, su objeción a la democracia parlamentaria contemporánea no consiste en las promesas que no ha cumplido, sino en las que jamás ha formulado. Es decir, apunta la ausencia de democracia *fuera* de las instancias mismas legislativas. Aquí señala la naturaleza autoritaria de los aparatos administrativos de todos los Estados occidentales, administraciones que típicamente preexistían al advenimiento de la democracia parlamentaria y que en buena parte continúan resistiéndola. Pero también subraya la carencia de democracia en todas las demás áreas de la vida social: fábricas, escuelas, ejércitos, iglesias o familias. Más aún, dice tajantemente: "también en una sociedad democrática el poder autocrático está mucho más difundido que el poder democrático".[12] Para poner remedio a estas estructuras autocráticas, preconiza una *democratización* de la vida social; es decir, la extensión de derechos de organización y decisión hoy restringidos al voto político, a las células básicas de la existencia cotidiana de la población —trabajo, cultura, hogar, defensa—, dondequiera que esta extensión sea realizable en los hechos. "El problema actual del desarrollo democrático", escribe, no puede ya referirse a 'quién', sino a 'dónde' se vota".[13] Y pregunta: ¿la democracia de los consejos no tenía precisamente este proyecto?

Ahora bien, es evidente la contradicción —o mejor, la incompatibilidad— de esta vertiente de la obra de Bobbio con la primera. Aquí insiste en fallas o límites *no necesarios* de la democracia representativa, por lo menos potencialmente superables a través de una extensión de los principios democráticos mismos. ¿Pero cómo podría ser pertinente tal crítica de un orden político que ya no logra realizar sus propios principios *dentro* de sus límites —y no por falta de voluntad subjetiva, sino debido a exigencias objetivas insoslayables? O bien la democracia representativa esta destinada fatalmente a una *contracción* de su sustancia, o bien está dispuesta virtualmente a la *extensión* de esa sustancia. Ambos términos no pueden ser verdad al mismo tiempo.

12 *"Quale socialismo?"*, (1976).

13 *Ibídem* (1976).

Aunque a veces se trata de suavizar la contradicción con fórmulas como: "pedimos cada vez más democracia en condiciones cada vez peores para obtenerla";[14] Bobbio en realidad no parece consciente de su centralidad o radicalidad para el conjunto de su discurso. Jamás la antinomia fundamental de su teoría de la democracia se convierte en el enfoque directo de una reflexión sobre su significado. ¿Cómo explicarlo? Creo que es precisamente la resultante involuntaria de la posición de Bobbio en la intersección de las tres corrientes opuestas de pensamiento con que he comenzado.

En efecto, lo que sucede es que somete su ideal preferido —la democracia liberal— a dos tipos de crítica antagónicos: una conservadora, que en nombre de un realismo sociológico apunta todos los factores que tienden despiadadamente a vaciar el Estado representativo de su valor y vitalidad, convirtiéndolo cada vez más en una hermosa ilusión; y otra socialista, que en nombre de una concepción de la emancipación humana (no sólo o meramente política) proveniente del joven Marx, apunta a todas las áreas de poder autoritario en las sociedades capitalistas que el Estado representativo deja totalmente intactas, privándose así de las únicas bases sociales que lo convertirían en una verdadera soberanía popular. Bobbio acumula ambas concepciones sin poder sintetizarlas en una. En realidad, son inconciliables.

Si es así, podríamos suponer que el propio Bobbio no lograría mantener un equilibrio entre ambos términos: la tentación del realismo conservador y la solicitación del radicalismo socialista. Para ver aquí el desenlace de su pensamiento, es preciso plantearle la pregunta que da título a una de sus intervenciones. ¿Cuál es, exactamente, el socialismo de Norberto Bobbio? A primera vista, la respuesta parece relativamente obvia: una socialdemocracia moderada. A veces se definió así. En todo caso, lo cierto es que hoy insiste categóricamente en un camino democrático al socialismo en Occidente, conservando íntegras todas —literalmente todas— las instituciones del orden liberal vigente en cualquier avance hacia el objetivo final. Su realismo histórico le prohíbe negar que por otros caminos ha sido derribado el capitalismo en otra época o en otros lugares: la democracia como método no es un valor suprahistórico y hay situaciones, concede, de emergencia o de revolución en las cuales no se aplica. Pero una vez establecida la democracia liberal, Bobbio excluye taxativamente desarrollos semejantes. Ahora bien, todos los países donde rige esta democracia son capitalistas. ¿Cómo entonces, dentro de este marco, llegar al socialismo?

Su lucidez y honestidad no permiten a Bobbio evadir u obscurecer la dificultad del problema. No da ninguna respuesta nítida o

---

14 *"Quali alternative alla democrazia rappresentativa?"*.

definitiva. Son muy evidentes aquí las vacilaciones de su pensamiento. Pero al fin de cuentas la conclusión hacia la que se inclina es inconfundible. Al evocar las dos únicas estrategias coherentes de un socialismo paulatino pero radical que tiene a su disposición: las reformas de estructura desde arriba, por un lado, y la ampliación de la participación democrática en las instancias sociales desde abajo, por el otro, manifiesta un escepticismo letal respecto de ambas. En lo que se refiere a las reformas de estructura, pregunta: "¿Hasta qué punto el sistema está dispuesto a aceptarlas? ¿Quién puede soslayar que existe un límite de tolerancia del sistema, más allá del cual se quiebra en lugar de doblarse? Si los que se sienten amenazados en sus intereses reaccionan con la violencia, ¿cómo no contestar también con la violencia?".[15] En lo que toca a la democratización de la sociedad civil, declara: "Es lícita la sospecha de que una extensión progresiva de la base democrática de la sociedad encuentra una barrera insuperable —digo insuperable dentro del sistema— a las puertas de la fábrica".[16]

Estas dudas, que efectivamente tienden a quitar todo fundamento al camino gradual y democrático hacia el socialismo, se duplican con dudas todavía más radicales sobre lo que podría ser el destino de la democracia *bajo* el socialismo, una vez alcanzada una sociedad sin clases. Dije que el liberalismo de Bobbio no es del tipo económico: nunca mostró un apego especial por el mercado. Pero, por la misma razón, tampoco mostró mucho interés por mecanismos económicos alternativos al mercado. El *capitalismo* como tal es para Bobbio poco más que un vago horizonte referencial: rechazado, sí, pero analizado, no. Por lo tanto, cuando imagina al socialismo, su cambio en la propiedad de los medios de producción no tiene ningún valor positivo en sí mismo. Al contrario, solamente configura el espectro de un Estado superpoderoso, ahora también dueño de la vida económica —viejo temor liberal, por supuesto. El resultado es que Bobbio llega a predecir que la situación de la democracia será necesariamente *más* difícil y precaria en el socialismo que en el capitalismo.[17] Conclusión paradójica para un socialista democrático.

Pero estas dos reflexiones —inviabilidad probable del camino democrático al socialismo, vulnerabilidad previsible de la democracia misma dentro del socialismo— iluminan la verdadera, no explícita opción de Bobbio. Entre liberalismo y socialismo, escoge el primero. A veces justifica su preferencia alegando que es en realidad la más radical. "La democracia", escribe, es una idea "mucho más subversiva,

---

15 "*Perchè democrazia?*" (1977).

16 *Ibídem*.

17 *Ibídem*.

en cierto sentido, que el socialismo mismo"[18]. Pero esa pretensión es más táctica que sistemática. Su pensamiento auténtico se descubre en otra parte.

"De los problemas: ¿quién domina? y ¿cómo se domina?", declaró categóricamente Bobbio en 1975, "no cabe duda de que el segundo ha sido *siempre* más importante que el primero":[19] es decir, no las clases dominantes, sino las formas de su dominación. Aquí se manifiesta, al nivel más fundamental de su pensamiento, su opción por el polo liberal. Por la misma razón, de las dos críticas de la democracia representativa presentes en sus escritos, es la conservadora y no la socialista la que tiene el peso final. Lo expresa con su vivacidad habitual, en un ensayo reciente, con esta frase: "Nada amenaza tanto con asesinar a la democracia como un exceso de ella".[20] Hermosa fórmula elitista.

Norberto Bobbio permanece como un pensador sinceramente —y admirablemente— progresista en sus simpatías e intenciones personales: un liberal ilustrado de gran envergadura. Pero lo que sus escritos muestran es la lógica de su problemática inicial y persistente, contraria a estas intenciones. El socialismo liberal se revela como un compuesto inestable. Sus dos elementos terminan por separarse. Y en el mismo proceso, el liberalismo comienza a acercarse al conservadurismo. Tales son en general, quizás, las afinidades electivas, independientes de la voluntad de los afectados, del pensamiento político moderno.

18 *"Quali alternative alla democrazia rappresentativa?"*.

19 *"Esiste una dottrina marxista dello Stato?"*.

20 *"Il futuro della democrazia"*.

CRISIS DEL PARTIDO POLÍTICO

Ángel Flisfisch*

Históricamente se trata de un concepto relativamente nuevo. A pesar de ello en política, se lo emplea con sentido y fructíferamente, como artificio clasificatorio, analizando situaciones que preexistieron a la invención de la metáfora especial de izquierda y derecha.

Este hecho muestra que se le atribuye una connotación universal que vale la pena explorar.

En términos generales, la siguiente caracterización que hace Kolakowski parece acertada:[1]

> la izquierda —y ésta es su característica inmutable e indispensable— constituye un movimiento de negación frente al mundo que el hombre encuentra ante sí... (La) izquierda es... simplemente, la tendencia a modificar las cosas.

De esa caracterización, se sigue que aquello que se denomina posiciones de izquierda, en un lugar y en un tiempo dados, encuentra parte importante de su identidad peculiar en un desajuste o en una falta de correspondencia entre lo que podría llamarse la estructura de ideales

---

* Profesor-Investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Programa Santiago de Chile.

1 Kolakowski, Leszek, "El significado del concepto 'izquierda'", en *El hombre sin alternativa*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, págs, 155-177.

—o estructura de preferencias o deseos que sustentan esas posiciones—, y el *statu quo* vigente, es decir, los rasgos efectivos que definen el estado de cosas prevaleciente.

Si bien al situarse en dominios más micropolíticos, la sola presencia de esa tendencia a modificar las cosas puede bastar para discriminar qué es izquierda y qué no lo es, en ámbitos macropolíticos no es suficiente una falta de correspondencia marginal o menor entre la estructura de deseos y el *statu quo*. Al tratarse de fenómenos macropolíticos, se exige un desajuste de envergadura significativa, y es la magnitud de ese desajuste la que otorga sentido a distinciones entre izquierdas más moderadas, izquierdas más radicales y otras similares.

Políticamente, la puesta en juego de esas posiciones de izquierda equivale a adoptar decisiones o hacer opciones entre cursos estratégicos de acción, bajo la previsión de obtención de resultados que son congruentes con la estructura de ideales. Si la acción que se despliega desde posiciones de izquierda aspira al menos a un grado satisfactorio de racionalidad, hay una exigencia de identificar medios —más concretamente, estrategias y cursos de acción— que a partir de una cierta evidencia puedan estimarse como idóneos para la realización, más o menos incompleta, más o menos acabada, de los ideales o deseos que otorgan su individualidad sustantiva a esas posiciones.

Toda puesta en juego de posiciones políticas conlleva riesgos de fracaso. Ello se explica por la incertidumbre inherente a la complejidad del mundo del que es parte la acción política.[2] En el caso de una política de izquierda esos riesgos se acentúan considerablemente en virtud de esa brecha importante entre la estructura de ideales y la realidad.

Desde el punto de vista de la mantención de un *statu quo*, o de la introducción de reajustes marginales en él, discriminar entre lo posible y lo imposible, lo viable y lo inviable, lo eficaz y lo ineficaz, tiende a ser un asunto rutinario. Aquí, el material para hacerse de creencias sobre qué es viable y de evidencia que fundamente esas creencias, es un solo mundo posible que se confunde con el mundo realmente existente. Para una política de izquierda, dada la escala de las transformaciones deseadas y perseguidas, ese material comprende a la vez otros mundos posibles, distintos del realmente existente, y ello implica tanto arbitrariedad en las creencias sobre lo que es posible, como una naturaleza particularmente tenue de la evidencia que las fundamenta.

Es esa diversidad en las condiciones, que constriñen el despliegue de políticas de derecha y de políticas de izquierda, la que da cuenta de

---

2 Véase un tratamiento sumario del tema en Elster, Jon, "*The possibility of rational politics*", en *European Journal of Sociology*, Tomo XXVIII, 1987, núm. I.

que la historia de estas últimas ponga de relieve, en un pie de igualdad, éxitos y fracasos, y que la historiografía correspondiente tenga que descansar principalmente en el fracaso —total o parcial, pero siempre relevante— como principio de interpretación.

Lo que con frecuencia se pasa por alto es que esa contradicción, entre la acción política y los efectos que ella contribuye a desencadenar, es muy probable que produzca modificaciones en la propia estructura primitiva de ideales, en el sentido de un reajuste que la acerca a aquello que aparece como más patentemente posible y viable.

Ciertamente, este tipo de impactos pueden ocurrir de varias maneras, a través de procesos más o menos complejos. Por ejemplo, el fracaso de un curso de acción puede llevar en una primera fase a su sustitución por una estrategia que, atendiendo a sus objetivos, se percibe como más viable, pero preservándose la primitiva estructura de ideales o deseos, produciéndose posteriormente en una segunda fase una modificación de esa estructura que la aproxima a la clase de resultados que efectivamente se pueden obtener y se están obteniendo mediante la nueva estrategia. Lo que hay que destacar es que, independientemente de la complejidad de los procesos involucrados, son las consideraciones estratégicas y de eficacia instrumental las que acaban por determinar los ideales, deseos o preferencias, y no éstos los que determinan las decisiones estratégicas. Tradicionalmente, se supone que primero hay que hacer claridad sobre lo que se quiere, para después individualizar los medios idóneos para obtenerlo. Aquí, la experiencia de la falta de idoneidad de los medios termina por establecer qué es lo que se quiere.

Con tiempo y dedicación, se podrían identificar numerosos ejemplos de este fenómeno de determinación de la estructura de ideales de las izquierdas por las consideraciones y exigencias estratégicas. Aún más, cabe avanzar la proposición general de que ese tipo de reajuste ideológico o de ideales ha sido el motor principal de los procesos de transformación experimentados por las izquierdas contemporáneas en los países capitalistas. Los estudios de Przeworski[3] sobre la evolución de los partidos social demócratas europeos durante los últimos cien años ponen en evidencia materiales suficientes como para argumentar que en ese largo camino que va desde el objetivo explícitamente declarado de la revolución social —entendida como transformación de las relaciones sociales— a las metas de impulsar y administrar de modo progresista los cambios de la economía contemporánea, hay una primacía de las opciones estratégicas, orientadas por una racio-

---

3 Przeworski, Adam, *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge University Press, 1985.

nalidad política instrumental, y una determinación en última instancia de la estructura de ideales por esas opciones. Igualmente, el análisis de Paramio[4] sobre la crisis y colapso del eurocomunismo y del marxismo en los países europeos latinos, si bien enfatiza la peculiar naturaleza de la estructura de ideales como elemento explicativo (el hecho de que el marxismo adquiriera el carácter de un fundamentalismo religioso), ofrece indicaciones que permitirían construir una interpretación análoga.

Para la sensibilidad latinoamericana, el ejemplo más cercano y nítido de este efecto producido por la falta de idoneidad de los medios estratégicos (comprobada existencialmente a través de la experiencia de fracasos políticos de gran envergadura) sobre la primitiva estructura de ideales que otorgaba sentido a esos medios, es lo que ha ocurrido con gran parte de la izquierda. Esto se hizo especialmente patente en los países latinoamericanos del Sur, aunque no sólo en ellos, y con posterioridad al inicio del ciclo de dictaduras militares, que comenzó en Brasil en los primeros años de la séptima década, y que culminó, aparentemente, con los autoritarismos de Argentina, Chile y Uruguay.

La historia es lo suficientemente conocida, y ello permite ahorrarse una descripción detallada del proceso. Bajo el influjo del éxito de la revolución cubana, las izquierdas experimentaron una tendencia general hacia la leninización. Así, el elemento central de sus estructuras de ideales fue la aspiración a la implantación de un régimen socioeconómico y político de tipo soviético, mediante una revolución desde el Estado (conquistado a su vez por vías militares o por vías legales y constitucionalistas o por una combinación de ambas). Sin duda, ésta es una aproximación gruesa a un conjunto de fenómenos complejos.

Hubo excepciones a esta tendencia, tanto individuales como de grupos, y su propia operación estuvo atravesada por una variedad de contradicciones, conflictos y peculiaridades nacionales. Pero como tendencia general, es incuestionable que se constituyó en la característica dominante del pensamiento y de la práctica política de izquierda. Es a lo que se refiere, en un incisivo ensayo, Robert Barros cuando habla de "el pensamiento político de la izquierda antes del golpe".[5]

Si bien sería osado en demasía describir la situación contemporánea en términos de un "pensamiento político de la izquierda después del golpe", por lo menos se concederá que las experiencias dictatoriales han tenido un impacto profundo en la primitiva estructura de ideales.

---

4 Paramio, Ludolfo, "*Tras el diluvio: introducción al posmarxismo*", en *Serie de Contribuciones*, núm. 45. Programa FLACSO-Santiago de Chile, diciembre, 1986.

5 Barros, Robert, "Izquierda y democracia: debates recientes en América Latina", en *Zona Abierta*, 39-40, abril, setiembre, 1986.

El cambio más dramático y visible es el de la preeminencia y centralidad que ha adquirido la idea de la democracia, no sólo como tema de la reflexión teórica y de la elaboración ideológica, sino a la vez como ideal práctico, orientador de las luchas políticas, y como una cuestión principal que gravita con altísima intensidad en las consideraciones, definiciones y decisiones estratégicas. En el mejor de los casos, la cuestión de la democracia ocupaba una posición muy subordinada y secundaria en el pensamiento y práctica políticos preautoritarios. Hoy en día, es cierto que no existe nada parecido a una uniformidad sustancial sobre el tema en el campo de las izquierdas latinoamericanas. Parte de ellas, probablemente siguen aferradas a las concepciones preautoritarias, aunque es plausible afirmar que fuera del área centroamericana se trata de un segmento marginal. Como bien señala Barros en el ensayo citado,[6] en el sector mayoritario donde el cambio ha ocurrido hay al menos dos posiciones: una, que otorga primacía al principio de resolución no violenta de los conflictos políticos, y a objetivos de institucionalización política, y otra, que enfatiza el principio de autodeterminación popular y el objetivo de recuperar la idea de socialismo, redefiniéndola como profundización de la democracia. No obstante, y pese a que una distinción como esta es aún demasiado primaria como para hacer justicia a la diversidad existente, el cambio se ha producido y es general.

A la vez, es un cambio que está íntimamente ligado a las experiencias autoritarias y a los fenómenos de *guerra sucia* y terrorismo estatal concomitantes con ellas,[7] y a un diagnóstico generalizado de que en el desencadenamiento de esos procesos hubo una contribución esencial de las propias políticas de las izquierdas, con los consiguientes sentimientos de culpa y responsabilidad por unas consecuencias en cuya producción se participó. Puesto de otra manera, el cambio en los ideales de izquierda producido por la preeminencia y la revalorización de la democracia es el efecto de un fracaso catastrófico de comportamientos estratégicos cuyo sentido venía dado por una inicial estructura de ideales. Aún más, tal como la experiencia mostró la imposibilidad de esos ideales iniciales, ahora ella muestra la posibilidad de los objetivos democráticos, independientemente de las frustraciones, mayores o menores, que pueden acarrear consigo las resignificaciones de la democracia que se hagan desde unas y otras posiciones. Ha habido así un reajuste hacia lo que la situación ofrece como posible.

---

6 Barros, Robert, ob. cit.

7 Sobre el punto, remito a A. Flisfisch: “El surgimiento de una nueva ideología democrática en América Latina”, en *Crítica & Utopía*, núm. 9, 1983; y “Derechos humanos, política y poder”, en *La ética de la democracia*, Waldo Ansaldi compilador, CLACSO, Buenos Aires, 1986.

Un cambio menos dramático y visible es el que ha acontecido en términos de la relación que se sustenta con el capitalismo, como modalidad de organización socioeconómica doméstica o nacional y como naturaleza esencial del sistema de relaciones económicas internacionales.

Para el "pensamiento de la izquierda antes del golpe", la negación del capitalismo —anticapitalismo y antiimperialismo— tenía como anverso una respuesta o programa positivo: el socialismo, según el modelo de los *socialismos reales* de cuño soviético y según el tipo de reinserción económica internacional que la construcción de ese socialismo suponía.

Hoy en día, no existe sobre el punto un "pensamiento de la izquierda después del golpe". En el caso de la democracia, pese a la variedad y los conflictos, se ha configurado algo provisto de relativa coherencia y que exhibe ciertas constancias significativas. Respecto del capitalismo, tomado tanto en su faz doméstica como en su dimensión internacional, quizá la noción más adecuada para describir el estado de cosas prevaleciente sea la que emplea Paramio[8] para referirse a la situación en los países europeos latinos, posterior al colapso del marxismo y de los eurocomunismos: una anomia de la izquierda.

La confusión reinante en esta materia presenta además la peculiaridad de que la actitud de abierta negación al capitalismo, característica de las izquierdas preautoritarias, ha cedido el paso a posiciones de notable ambigüedad frente a él. No se trata de una revalorización del capitalismo en su sentido más global, pero sí hay manifestaciones dispersas y fragmentarias de recuperación de aspectos, que si bien son parciales, tienden a configurar un cuadro bien distinto del que imperó en el pasado. En el plano institucional, hay reconocimientos explícitos de la existencia de límites severos a las posibilidades de coordinación estatal imperativa de actividades económicas y, como contrapartida, reconocimientos también de las bondades y ventajas de los mecanismos de mercado en la asignación de recursos. En el plano de la gestión de las economías nacionales, tal como hoy existen, y de las correspondientes políticas macroeconómicas, hay expresiones de aceptación de exigencias de preservación y manejo cuidadoso de equilibrios macroeconómicos, y de los costos inevitables que implican políticas de crecimiento, en términos de empleo y equidad, en situaciones de apertura económica significativa, por lo demás considerada también como inevitable. El recuento y análisis sistemático de todos los síntomas de esa actitud de ambigüedad constituiría por sí mismo un extenso trabajo, bien distinto del objetivo que persiguen estas

8 Paramio, Ludolfo, ob. cit.

reflexiones. Lo que interesa destacar es que se trata de ambigüedad porque todas estas nuevas modalidades de relacionarse con el capitalismo no descansan en visiones de futuro más profundas —inversamente a lo que ha acontecido con la democracia—, y por consiguiente es imposible que logren la mínima coherencia requerida para alcanzar un grado de racionalidad igualmente mínimo capaz de orientar más firmemente la acción política.

La existencia de esa ambigüedad en el seno de una anomia difundida apunta a los orígenes del cambio en este aspecto. Parte de la historia reside en el clima ideológico producido por la embestida neoliberal o neoconservadora autoritaria, tal como ha sucedido en los países europeos latinos.[9] Pero hay una razón proveniente de la misma lógica interna del pensamiento de izquierda preautoritario, que es más importante. En esa lógica, había una conexión de necesidad entre la meta de la revolución desde el Estado y la meta de la sustitución del capitalismo por el socialismo, comprendido a partir del modelo soviético de socialismo. Vista desde fuera, esa conexión no es ni gratuita ni contingente, en el sentido de que haya sido creada culturalmente a partir de circunstancias históricas específicas, y que hubiera podido ser concebida de otra manera de mediar otras circunstancias, otros talentos y otras individualidades más visionarias. Por la fuerza misma de las cosas, la transición a un socialismo real sólo se puede hacer mediante una revolución desde el Estado, y por ello es que el pensamiento de izquierda preautoritario constituía un sistema de creencias tan fuertemente trabado que el colapso de uno de sus elementos no podía sino traer consigo el derrumbe de los restantes.

Los desenlaces autoritarios, al certificar de modo catastrófico el fracaso de las estrategias revolucionarias, tuvieron entre otros efectos el de disolver o desarticular profundamente la estructura de ideales en la parte concerniente a las relaciones definidas para con el capitalismo. Al mismo tiempo, tal como las experiencias dictatoriales probaron la imposibilidad del asalto al poder y la revolución, y la posibilidad de la democracia, de la misma manera, probaron la imposibilidad del socialismo real y la posibilidad del capitalismo. Así, tal como la preeminencia y la centralidad otorgadas hoy a la democracia constituyen un reajuste, en la dirección de lo posible, también la ambigüedad frente al capitalismo es un reajuste de similar naturaleza.

Históricamente, este tipo de reajustes de ideales o deseos, que encuentran sus causas en el dominio de las opciones estratégicas y de lo que pasa con ellas, tienden a ser evaluados y comprendidos en el campo de las izquierdas desde posturas fundamentalmente ético-

9 Paramio, Ludolfo, ob. cit.

afectivas, y el debate y las reacciones que se suscitan en torno de ellos está atravesado e impregnado por fuertes connotaciones de esa clase. Ello se manifiesta de diversas formas.

Por ejemplo, parece ser usual que la transformación de ideales y objetivos se interprete a la luz de una sucesión causal que invierte el orden histórico efectivo de ocurrencia de las cosas.

En el caso de los partidos social demócratas europeos, Przeworski[10] señala que hay una peculiar tendencia entre los observadores contemporáneos a atribuir la estrategia de buscar una base electoral socialmente heterogénea a un efecto reciente de desradicalización de los movimientos socialistas: primero habría venido el abandono de los ideales, y luego la meta de conseguir apoyos fuera de la clase obrera, alcanzada con relativo éxito. En realidad, esas decisiones estratégicas son mucho más antiguas, e integran un complejo proceso de opciones que determinaron posteriormente transformaciones ideológicas.

Otra expresión de esa tendencia al situar el problema pura y simplemente en el ámbito del compromiso con principios e ideales y de la fidelidad con ellos, se encuentra en los términos usualmente empleados, característicos de las polémicas y confrontaciones que ese problema genera. Se trata de términos como traición, claudicación, abdicación, renuncia, oportunismo y otros análogos. El punto de mayor interés aquí no reside tanto en el tipo de descalificaciones que se dirigen al adversario, sino en el hecho de que su empleo trasunta un clima emocional cargado de tensiones, y que emplearlas aparece como eficaz. Esto último revela que el contexto que provocan las transformaciones de ideales y principios contiene elementos que hacen verosímil la idea de que esas acusaciones y recriminaciones tienen eficacia política. Efectivamente, esas transformaciones generan climas generalizados de malestar ético-afectivo, padecido tanto por tradicionalistas como por innovadores. Aún si estos últimos son mayoritarios y el mismo curso de los acontecimientos parece darles la razón, viven plagados por dudas, ansiedades y angustias recurrentes, construyéndose una situación que hace posible ese estilo particularmente áspero y fuertemente pasional de la confrontación.

La verdad es que hay algo de escandaloso en el hecho de que el fracaso determine un reajuste de ideales en la dirección de lo posible. El sacrificio de los principios en aras de la racionalidad política instrumental, ¿no significa acaso poner la carreta por delante de los bueyes? ¿No es justamente la racionalidad instrumental la sierva de los ideales, y no inversamente? ¿No reside la explicación última de estos cambios simplemente en una falta de entereza moral frente a la

---

10 Przeworski, Adam, ob. cit., pág. 25.

adversidad, y no es precisamente en la derrota, más que en la victoria, donde se prueba quiénes son los mejores? Al fin de cuentas, la política es también temple y voluntad, además de razón.

De allí la pregunta: ¿qué puede justificar este tipo de cambios? ¿Hay racionalidad en ellos? ¿Qué consideraciones éticas pueden otorgarles legitimidad? Obviamente, se los puede explicar, pero hacer claridad sobre su génesis no los justifica necesariamente, ni hace por sí misma recomendable su adopción.

Una primera observación que cabe hacer aquí es que un reajuste de ideales o de lo deseado en la dirección de lo posible es irracional si constituye puramente aquello que, siguiendo a Elster,[11] puede denominarse de *efecto de uvas verdes*, estableciendo un símil con la fábula del zorro y las uvas.

Puesto de manera no metafórica, ese tipo de reajuste es irracional si se explica exclusivamente o preponderantemente por la ocurrencia de un proceso de formación adaptativa de ideales o deseos, es decir, cuando el ajuste de los ideales a las posibilidades no es el producto de un proceso deliberado y consciente de opción por nuevos ideales, sino el efecto de un proceso causal ciego que acontece de modo no consciente, donde el elemento dinámico fundamental es un impulso (o compulsión psicológica) orientado a reducir las tensiones o frustraciones que se experimentan al tener ideales o deseos que carecen de la posibilidad de consumarse. Se trata de un mecanismo de reducción de disonancia, que tiene lugar "a espaldas de las personas" y que como señala Elster[12] puede operar igualmente sobre los elementos cognitivos, conformando las percepciones más que los elementos evaluativos pertinentes a la situación, o ambos a la vez. En el tipo de reajuste de ideales que se ha estado examinando aquí, lo más probable es que, si se pueden explicar como productos de una formación adaptativa de ideales en el sentido de Elster, ella afecte tanto a los elementos cognitivos —las creencias sobre las características de la situación—, como a la primitiva estructura de deseos.

El ajuste de ideales, que es un puro *efecto de uvas verdes*, es irracional porque carece de autonomía. En el fondo, los actores del proceso no reajustaron lo deseado a lo posible, sino que padecieron un reajuste ocasionado por la disonancia causada por la contradicción entre lo deseado y lo posible. Son víctimas de un proceso que ignoran y en el que no intervienen conscientemente. Ello no implica que todo ajuste de ideales sea irracional. Es racional en la medida en que hay un grado importante de autonomía, esto es, cuando los actores no

---

11 Elster, Jon, *Sour Grapes*, Cambridge University Press, 1983.

12 Elster, Jon, *Sour Grapes*, pág. 123.

sólo son conscientes de lo que les pasa, sino que a la vez intervienen premeditadamente y deliberadamente en el proceso de ajuste, eligiendo cambios que aproximan lo deseado a lo posible en virtud del convencimiento de que hay buenas razones que justifican esa elección.[13] Obviamente, un ajuste racional de ideales no excluye la presencia de factores motivacionales, consistentes en estados de disonancia, tensión y frustración. Contrariamente, ese elemento existencial es probablemente necesario. La diferencia estriba en que, si hay racionalidad, esa motivación no es causa del ajuste, sino un estímulo —quizá muy potente— para un proceso deliberado de exploración y enjuiciamiento de la realidad, y de búsqueda de alternativas y soluciones.

Retomamos el caso de las izquierdas latinoamericanas. Es claro que la preeminencia y centralidad alcanzada por la democracia están ligadas a experiencias de fracaso o derrota con contornos catastróficos, y que la reivindicación de la democracia ha constituido una respuesta, afincada en lo posible, a los horrores desencadenados por esa derrota. En este sentido, el desplazamiento desde la revolución a la democracia tiene un componente motivacional fuerte —existencial, si se prefiere— que configura un estado de cosas bien cercano a un *efecto de uvas verdes*. Pero no se puede decir que ese desplazamiento sea irracional, por cuanto ese elemento existencial ha sido la base de una auténtica elección del objetivo democrático, apoyada en razones, que si bien pueden diferir según las posiciones, son a su vez el resultado de exploraciones y cuestionamientos deliberados y sistemáticos.

No obstante, no se podría afirmar lo mismo respecto de la sustitución de la primitiva negación del capitalismo por la ambigüedad existente hoy frente a él. Las diversas manifestaciones de esa ambigüedad parecen constituir un puro *efecto de uvas verdes*, originado en procesos que efectivamente ocurren a "espaldas de los actores", y a los cuales en el mejor de los casos se atisba de reojo y por sobre el hombro, furtivamente, lo que es un claro indicador de los sentimientos de culpa con que se enfrenta el problema y de los altos niveles de ansiedad que su presencia provoca. El cambio en la primitiva estructura de ideales en lo que concierne a la relación que hay que tener frente al capitalismo es hasta ahora irracional. Para dejar de serlo, tanto el desajuste entre ideales y posibilidades, como las disonancias que produce, tendrían que ser encaradas de manera directa, conscientemente y deliberadamente, y estimular un proceso de enjuiciamiento y exploración de posibilidades e imposibilidades, que lograra fundamentar elecciones de lo deseado, independientemente de que los cambios resultantes sean grandes o pequeños respecto de lo que se pensaba y deseaba.

---

13 Elster, Jon, *Sour Grapes*, Ídem.

Un cambio en los ideales que se origina en el dominio de lo que ocurre con las opciones estratégicas no tiene por qué ser irracional, en el sentido de carecer de autonomía. El cambio desde la revolución a la democracia, recién discutido, es racional porque no es sólo el reflejo de un interés por acabar con una situación de terror y opresión, o el producto de un mecanismo de reducción de disonancias provocadas por la contradicción entre lo deseado y lo posible, como pueden serlo las ideologías de conformismo que surgen en grupos o clases dominadas. En cuanto hay un grado importante de autonomía que gobierna la transformación de ideales, no hay fundamentos para hacer reproches a los agentes del cambio.

No obstante, el malestar ético-afectivo producido por un ajuste de ideas en la dirección de lo posible puede tener otros orígenes, distintos de la sospecha o la certeza de que se trata de un simple *efecto de uvas verdes*.

Uno de esos posibles orígenes reside en una actitud difundida que ve en la afirmación incondicional de los propios ideales y convicciones, cueste lo que cueste, la regla de oro del comportamiento moral, cuyo cumplimiento cabal resulta ser el privilegio de unos pocos elegidos sólo en razón de que la flaqueza y la debilidad humanas están más extendidas de lo que convendría. En todo caso, lo que es digno de admirar no es la adaptación consciente de los ideales a partir de la comprobación de errores y fracasos, sino la perseverancia en ellos aún en la impotencia y en la adversidad, y hasta en el propio sacrificio o martirio. Quizás aún más todavía en este último caso.

Tanto la potencia como la difusión de esa actitud probablemente se explican porque ella entronca con la lógica de la tradición judeocristiana. En esa tradición, la experiencia del martirio ocupa un lugar central y la figura del mártir recibe una valoración máxima. Se puede sostener que algo no muy distinto sucede con los movimientos socialistas y las izquierdas en general. Aquí, el reconocimiento expreso de mártires y la veneración que se tributa a la memoria de esos mártires, ¿no es un síntoma claro del predominio de una lógica similar? Es probable que en la transformación de las izquierdas esté también presente esa dimensión, y que ella contribuya a explicar —en ciertos casos, quizás de manera importante— el fenómeno que se trata de analizar. De ser así, habría que reconocer la existencia de un componente no secular significativo en ellas. Desde un punto de vista más normativo y crítico, la distinción weberiana entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad[14] es decisiva para rechazar cuestionamientos

---

14 Weber, Max, *La política como vocación*, Escritos Políticos II, Folios Ediciones, México, 1982.

a ajustes e ideales, que invoquen ese fundamento, o que en última instancia se expliquen por él. El argumento crucial en esa distinción sostiene que el sentido propio de la acción política consiste en no agotarse en lo que el actor —el sujeto de esa acción— sostiene y piensa, y en lo que le pasa o pueda pasarle en razón de lo que sostiene, piensa y hace. Aún más, lo que le pase al actor es secundario. Lo principal reside en los efectos sociales o colectivos de la acción, esto es, en lo que les pase a una multitud de otros, que han sido radicalmente ajenos a los principios del actor y a las definiciones y decisiones estratégicas que esos principios o ideales han orientado. La actividad política es primariamente responsable de esos efectos sociales, y no puede justificarse a sí misma arguyendo que, con independencia de esos efectos, el curso de acción elegido fue moralmente bueno en sí.

La inferencia que cabe practicar a partir de esta lógica, claramente contradictoria con una lógica del martirio, que centra la atención en la salvación personal del mártir, es inmediata: el ajuste de ideales en la dirección de lo posible hay que juzgarlo atendiendo a sus consecuencias sociales más globales. Como esos ajustes precisamente ocurren en razón de hechos que medidos por sus impactos sociales constituyen desaciertos o fracasos, y en los cuales la distancia entre los ideales primitivos y la realidad demostró ser esencial, se trata siempre de esfuerzos por adecuar la política que se hace a una ética de la responsabilidad, procurando remover efectos negativos ya producidos, o bien, ganar una mayor eficacia social global. Que tengan éxito o no, es otro asunto, pero políticamente no son reprochables. El reproche habría que hacerlo a los que los juzgan desde el punto de vista de una ética de convicción.[15]

Sin embargo, se puede también sostener que la afirmación incondicional de los propios ideales primitivos, cueste lo que cueste, además de ser una *regla* de oro del comportamiento moral personal o de un grupo restringido, posee a la vez un sentido mucho más amplio, que al trascender a la persona, al grupo o a la organización, es claramente social. En la tradición judeo-cristiana, el martirio como testimonio, o más en general, la lógica del testimonio, tiene justamente ese sentido. El sentido del martirio no se agota en la salvación del mártir. El mártir coopera a la vez con la salvación de los otros, presentes y futuros, o es hasta la condición necesaria de la salvación de todos los otros, como sucede con Jesús.

Esa trascendencia social del martirio y de otras formas de testimonio (que resulta tanto de posibles efectos de conversión y de efectos

15 No obstante, hay circunstancias en que la apelación a la ética de la convicción es políticamente valiosa. Véase de A. Flisfisch, "Max Weber, moral de convicción y política defensiva", *Crítica & Utopía*, núm. 8, 1982.

pedagógicos sobre conversos descarriados, como del hecho de que mantiene viva y actualiza una tradición de primitivos ideales) es una idea que no es para nada ajena a las izquierdas, y en el caso de los países latinoamericanos probablemente se ha visto robustecido y ha alcanzado últimamente una mayor difusión a través de la influencia de la teología de la liberación.

Aún más, existe una tradición de izquierdas, ya casi venerable, que conceptualiza los fracasos (particularmente los catastróficos), producidos por una falta de eficacia política, derivada a su vez de un profundo desajuste entre lo deseado y lo posible, no como algo puramente negativo, carente de sentido —salvo en cuanto la interpretación de un fracaso como error o lección de la experiencia le atribuye una connotación positiva—, sino como fenómenos muy valiosos precisamente en razón de que el curso de acción que lleva a ellos se ha orientado por ideales imposibles.

La lógica en la que se sustenta esta postura es la que está detrás de ese aforismo que afirma que las utopías de hoy son las realidades del mañana. Un ejemplo nítido de esta lógica, presentada de manera más elaborada, lo proporciona Kolakowski, en su primera encarnación como disidente polaco de izquierda, en un opúsculo ya citado.[16]

> ...En tanto la revolución no se convierta en realidad consumada... (ella) representa una utopía... En esto se basa... la gran importancia de la tradición en el movimiento revolucionario, pues ese movimiento no podría alcanzar victorias si no hubiera sufrido derrotas inevitables; esto es, si no hubiera emprendido empresas revolucionarias cuando la situación histórica hacía imposible de antemano cualquier éxito.

Así, la fidelidad a los propios ideales, aún cuando ellos se prueban políticamente imposibles, y especialmente cuando éste es el caso, no sólo puede expresar la conformidad con un principio ético superior, sino además constituir la puesta en práctica de una racionalidad política instrumental más visionaria, y por ende superior a una racionalidad miope que no consigue trascender unos horizontes temporales muy circunscritos.

No obstante, esa postura sólo tiene sentido en virtud de una fundamentación de carácter nítidamente religioso. Ello se demuestra palmariamente en el hecho de que este tipo de argumentación discurre recurriendo a temporalidades que se despliegan en horizontes de muy larga duración. Los ejemplos que utiliza Kolakowski para ilustrar su tesis, probablemente influido por Bloch, un autor cuyo pensamiento

---

16 Kolakowski, Leszek, ob. cit., pág. 161.

posee innegablemente fuertes connotaciones religiosas, ponen de manifiesto este rasgo:[17]

> La izquierda no puede renunciar a la utopía pues ésta representa una fuerza social incluso mientras es utopía. Utópico fue el levantamiento de los campesinos alemanes en el siglo XVI; utópico fue el movimiento de los seguidores de Babeuf; utópica fue la Comuna de París. Más tarde se demostró, sin embargo, que sin tales acciones utópicas no se habría realizado ningún cambio social progresivo no utópico.

Los ejemplos citados se inscriben en una temporalidad cuya duración es de más de trescientos años. Si la referencia al cambio social progresivo no utópico hay que entenderla en términos de las revoluciones del presente siglo y la subsecuente implantación de los *socialismos reales* en los países donde ello ha ocurrido, entre el evento citado más cercano en el tiempo y la revolución de octubre median casi cincuenta años.

Obviamente, es posible identificar *a posteriori* una cadena causal plausiblemente válida entre los resultados de un curso estratégico de acción contemporáneo y sucesos que tuvieron lugar cien, doscientos o trescientos años atrás, y atribuir a partir de esa cadena causal un significado a esos sucesos, que es eminentemente positivo. Pero ese significado se atribuye desde el presente, y sólo tiene consecuencias en el presente.

La premisa de que la previsión de esa cadena causal pudo constituir el fundamento racional de la acción de los actores que protagonizaron esos sucesos pasados —es decir, que actuaron contando con alguna evidencia de que esa cadena causal se produciría— carece de toda validez. Como lo señala el propio Kolakowski, la eficacia histórica de largo plazo de las acciones utópicamente orientadas lo es respecto de acontecimientos que era imposible planificarlos o preverlos para sus actores.

Puestas ahora las cosas en presente, ¿cómo atribuir a un fracaso contemporáneo y a la irrealidad de las aspiraciones que lo explican, un significado a partir de un futuro que se despliega en duraciones de semejante envergadura? Se puede intentar hacerlo, y de hecho en la lógica de las izquierdas no es infrecuente que se lo haga.

Por ejemplo, desde el punto de vista de ciertos ideales de izquierda, que buscan armonizar cambio social y democracia, las experiencias de los socialismos reales se interpretan como fracasos en cuanto han traído consigo efectos de opresión política, social y económica

---

17 Kolakowski, Leszek, ob. cit., pág. 162.

que contradicen los propios ideales socialistas. ¿Qué significado atribuir a esos fracasos? La respuesta que se dé a esa pregunta posee connotaciones político-prácticas más que relevantes, puesto que lo que está en cuestión es la evaluación de un cierto tipo de estrategias: la conquista del Estado y la revolución desde el Estado. Perry Anderson[18] propone justamente responder sobre la base de consideraciones inscritas en largas duraciones:

> En forma general, debemos observar que transcurrieron casi tres siglos entre el fin de la revolución inglesa burguesa de 1640 y la instauración total de la democracia en el siglo XX... En forma similar, cuando estudiamos hoy la Unión Soviética o China, y las revoluciones socialistas que evidentemente no han dado lugar a una democracia socialista, deberíamos intentar conservar una visión histórica. Deberíamos preguntarnos cómo serán probablemente esas sociedades dos o tres siglos luego de la ruptura revolucionaria.

Como ejercicio académico, el esfuerzo por imaginar cómo será una sociedad contemporánea dos o tres siglos más tarde puede tener alguna justificación racional, pero como elemento central en las decisiones sobre redefiniciones estratégicas y sobre cómo resolver el dilema entre la fidelidad a los ideales primitivos y la necesidad de ajustar los ideales a lo posible, no puede aspirar a una justificación de esa índole.

Objetivamente, la acción política racional, esto es, aquella que procura fundamentarse en la mejor evidencia que se pueda obtener, está circunscrita a horizontes temporales muy restringidos. Más allá de unos pocos años, reina una incertidumbre radical y la categoría de posibilidad comienza a disolverse. Desde la perspectiva temporal de cincuenta, cien o más años, todo es posible y por consiguiente nada es posible.

La postura de que hay que guardar fidelidad a la primitiva estructura de ideales, cueste lo que cueste y aunque el desajuste entre lo deseado y lo posible haya implicado un fracaso catastrófico, en virtud de la eficacia social de esa fidelidad en un futuro tan carente de límites que pasa a ser algo plenamente indeterminado, sólo puede tener una fundamentación no racional en la de que la historia sigue un curso particular determinado, o bien, en un sentimiento de esperanza, apoyado en la fe de que algún día y de alguna manera los ideales acabarán por consumarse. En otras palabras, esta postura descansa en el fondo en una fe escatológica o en una esperanza escatológica, inmunes a un

18 Anderson, Perry, "Los resultados de las revoluciones y el contexto geo-histórico", en *Los límites de la democracia*, volumen 1, CLACSO, Buenos Aires, 1986. (Subrayado en el original.)

juicio político que busca apoyarse en evidencias, que critica racionalmente esas evidencias, y busca mejorarlas a partir de esa crítica. Por ello, es legítimo caracterizar a esta lógica como religiosa. Si a la postura que reconoce las fuertes restricciones temporales a las que está sujeta la acción política se la define como secular, a esta otra postura recién discutida y a la lógica que ella irnplica se las puede denominar antiseculares.

Pese a sus fundamentos no racionales, esa actitud antisecular, manifestada explícitamente en el discurso y la acción políticos, puede ser un recurso eficaz en términos de racionalidad política instrumental, bajo ciertas circunstancias.

En efecto, independientemente de cuál sea el tipo de convencimiento íntimo que predomina en la élite política del caso —secular o antisecular—, si la cultura política de masas es antisecular, o presenta componentes antiseculares importantes, una práctica política antisecular tiene altas probabilidades de éxito, en el sentido de la conquista de adeptos y apoyos políticos masivos. Más específicamente, si la cultura política de masas posee esos rasgos, en términos de la competición política cotidiana por apoyos masivos, es racional una estrategia de fidelidad a los ideales primitivos, pese a la experiencia de fracaso precedente.

Es ya casi un lugar común afirmar que en aquellos países que han experimentado un desarrollo capitalista que ha traspuesto ciertos umbrales críticos el apego de las izquierdas a ideales importantemente desajustados de lo que es posible las condena a la extinción o en el mejor de los casos a posiciones de mayor o menor marginalidad política. Ello es plausible, si es que se piensa que ese desarrollo implica una cultura política de masas significativamente secularizada. Esa proposición es defendible. Por ejemplo, en su prefacio a *La Democracia en América*, de Tocqueville, Furet[19] sostiene que el rasgo fundamental de las sociedades modernas, percibido certeramente por Tocqueville, reside en la tendencia de los deseos a adecuarse a los medios, y de las ambiciones a las oportunidades. En ellas, los hombres no interiorizan a través del deseo más que un destino probable, y no anticipan sino aquello que les puede llegar, lo que evita a la vez las ambiciones inmensas y las decepciones imposibles de sobrepasar. Esta tendencia se explicaría por el tipo de temporalidad cotidiana a que están sometidas las masas en esas sociedades, y se proyectaría políticamente como un correctivo que regularía la inestabilidad natural que el principio igualitario introduce en un estado de cosas democrático, en el sentido

19 Furet, François, Prefacio a *De la Démocratie en Amérique*, A. de Tocqueville, I, Garnier-Flammarian, 1981, págs. 33-34.

tocquevilliano de esta expresión. En otras palabras, las condiciones sociales de existencia producirían una actitud generalizada frente al tiempo, que reconoce los límites temporales estrechos que circunscriben la eficacia de la acción humana, y que estimula por consiguiente un ajuste de lo deseado a lo posible, actitud que se proyecta en el plano político.

No obstante, la variable crucial, para los fines de un análisis más positivo o sociológico, sigue siendo el carácter secular o antisecular de la cultura política. Si ella es antisecular, la situación contiene incentivos fuertes para que las élites —políticos profesionales, intelectuales, tecnócratas— no ajusten la primitiva estructura de ideales en la dirección posible. Esta clase de situaciones plantean dilemas que pueden alcanzar ribetes francamente trágicos. Por una parte, la derrota previa ha impuesto redefiniciones estratégicas más que sustanciales, que son contradictorias con los ideales primitivos. Este proceso ha mostrado la racionalidad de un ajuste de esos ideales en la dirección de lo posible. Por otra parte, dadas las condiciones culturales más generales, practicar ese ajuste puede significar hacer fracasar esos mismos nuevos cursos estratégicos que la derrota impuso. La única salida parece consistir en querer cosas distintas y hasta contradictorias con los objetivos que se persiguen en la práctica. Retomando el ejemplo de las izquierdas en los países latinoamericanos del Sur "después del golpe", la existencia de una cultura política antisecular puede implicar una izquierda que es prácticamente democrática, pero ideológicamente antidemocrática, y que se ve obligada a luchar electoralmente enarbolando esa ideología antidemocrática como condición del éxito de su estrategia electoral. Lo menos que cabe preguntar es si semejante situación es estable, tanto desde el punto de vista de la izquierda, como desde el punto de vista del orden político general.

Hay también la posibilidad de situaciones intermedias, caracterizadas por una cultura política de masas que combina componentes seculares y antiseculares. En estos casos, la situación además de favorecer un ajuste de ideales en la dirección de lo posible, hace de ese mismo ajuste un elemento importante en la configuración de un estado de cosas definitivamente secular. En el caso anterior, la exigencia de actuar según una ética de responsabilidad aparece casi como una expresión de humor negro. En cambio, aquí esa exigencia tiene pleno sentido, puesto que no sólo hay auténticamente una opción que hacer, sino que adicionalmente las consecuencias previsibles no plantean dilema alguno: o se escoge por ajustar los ideales a lo posible y se refuerza la naturaleza secular de la cultura, o se elige la fidelidad a los ideales primitivos y se refuerza su naturaleza antisecular.

Pero, independientemente de esas condiciones generales en que se sitúa el problema, y retomando a una postura más normativa, aún cuando un ajuste de ideales en la dirección de lo posible sea plenamente racional, ¿no significa ello una disolución de la noción misma de izquierda? ¿No exigen acaso las posiciones de izquierda una distancia importante entre deseos y realidad como elemento que define sus identidades propias? Puesto de otra manera, la racionalidad de ese ajuste en situaciones cuyas condiciones generales a la vez lo exigen y lo favorecen, puede interpretarse simplemente como indicando la obsolescencia o superfluidad de los ideales socialistas o de izquierda en contextos modernos.

Obviamente, si la acción política de izquierda se define esencialmente por la imposibilidad de sus objetivos deseados, hay que aceptar esa conclusión. Además, a partir de esa caracterización habría también que aceptar que no hay izquierda posible si ella carece de connotaciones religiosas, proporcionadas por una fe escatológica o una esperanza escatológica.

No obstante,no es cierto que las izquierdas y los movimientos socialistas adquieran la identidad que les es peculiar por plantear deseos o ideales imposibles. Lo que los define es un metaprincipio de emancipación humana, que plantea la atenuación y supresión progresiva de las distintas modalidades de opresión y explotación, incluyendo muy principalmente las económicas y materiales, pero no sólo a ellas.

Ese principio no es una utopía o una construcción utópica, aunque sí puede plasmarse en construcciones utópicas. De hecho, en el pasado y también contemporáneamente, se ha plasmado en construcciones utópicas, que orientan la acción política por ideales.

LA SOCIEDAD A PESAR DEL ESTADO

Benjamín Arditi

1. UNA PREGUNTA ACERCA DE LA TRANSFORMACIÓN DE LO POLÍTICO[1]

El arco de la reflexión intelectual en América Latina se ha desplazado de la fascinación con la revolución en los años '60 a la preocupación por la democracia en los '80[2].

En parte, esto tiene que ver con la consabida crisis del marxismo como paradigma teórico y los efectos que ella acarrea sobre el quehacer político de las fuerzas socialistas: una crisis de identidad (¿qué significa ser socialista hoy?) que se refleja en la dificultad para generar nuevos proyectos de sociedad capaces de capturar la imaginación de estudiantes, electores e intelectuales. Pero también hay que contemplar la erosión progresiva —y aparentemente irreversible— de los modos de pensar que proceden por la vía de las totalizaciones omnicomprensivas.

---

1 Una versión preliminar fue publicada en Fernando Calderón (compilador), *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, CLACSO, Buenos Aires, 1988, pp. 161-171.

2 Esto ha sido planteado con gran destreza por Norbert Lechner en su ensayo "De la revolución a la democracia. El debate intelectual en América del Sur", Opciones N° 6. Santiago, mayo-agosto de 1985, pp. 57-72.

Se discute y escribe acerca de "nuevos sujetos" en relación con el movimiento e identidad obreros —mujeres, jóvenes, defensores de los derechos humanos, ecologistas y pobladores—. Solo que ya no se encara la temática únicamente en términos de crítica teórica, denuncia de injusticias o afirmación del derecho de la diferencia, sino más bien en función de la producción de saberes locales capaces de impulsar la participación y el igualitarismo, por un lado, y de generar políticas públicas sectoriales, por otro. Esto, unido con los procesos de transición de la dictadura a la democracia, hace que la cuestión democrática ocupe un lugar de primerísima importancia, como se desprende de la gran producción en torno a temas tales como cultura democrática, democracias emergentes, transición a la democracia, consolidación de la democracia, participación, gobernabilidad, concertación, poderes locales, etc.

Estos temas no solo interesan a intelectuales, sino también a políticos, activistas sociales, ciudadanos, gobernantes y legisladores. Se percibe, sea en forma abierta o implícita, una preocupación por bosquejar nuevas formas de pensar y articular los viejos elementos constitutivos de una topografía político-institucional familiar —Estado, régimen político, sociedad, movimientos, partidos, ciudadanía y política, para mencionar solo algunos—. Es, tal vez, un efecto insospechado de la ofensiva neoliberal de los años '70: la revalorización del mercado y los esfuerzos por privatizar áreas tradicionalmente reservadas al Estado han llevado a una redefinición de las relaciones Estado-sociedad, mientras que la reivindicación de formas de individualidad no necesariamente burguesas han obligado a repensar las fronteras entre lo público y lo privado[3].

Estas preocupaciones en torno a lo político no difieren mucho de las que se plantean actualmente en países posindustriales de Europa. Sin embargo, en América Latina hay otras consideraciones que intervienen, a la vez, para limitar y modificar el análisis: hay que pensar qué significa hablar de la irrupción de esta preocupación en el plano "periférico", "tercermundista latino" de la posmodernidad.

En la experiencia europea, cuya trayectoria de los últimos tres siglos va del Estado absolutista a lo político-estatal, la potencia impulsora de las transformaciones políticas se da en base a dos elementos: por una parte, la demanda de *participación* ciudadana por la vía de un sistema representativo en el plano de una institucionalidad republicana que permita ejercer un control sobre el poder público, manteniendo como su horizonte la imagen de un eventual *autogobierno* de la sociedad; por

3 Pienso, especialmente, en los ensayos de Gilles Lipovetsky recogidos en su libro *La era del vacío* (1983), Anagrama, Barcelona, 1986.

otra, el reconocimiento progresivo, no solo de la diferencia o la *alteridad* dentro de la sociedad, sino también del valor positivo que asumen —especialmente gracias al empuje del movimiento obrero y socialista— las formas competitivas en la búsqueda de la *igualdad*.

La experiencia latinoamericana es distinta. A pesar de inspirarse en la trayectoria europea, el impulso motriz del proyecto político posterior a la independencia fue consolidar el Estado-nación, estableciéndose modelos institucionales jurídicamente republicanos y representativos, pero, en la práctica, altamente inestables y excluyentes. Las repúblicas liberales de la región nos legaron partidos débiles, Estados inconclusos y el gran fracaso en la tarea de transformar a los *habitantes* en *ciudadanos*. En esta experiencia, la percepción de la soberanía como ámbito estatal de la decisión política se combina con el apego a la idea de que toda iniciativa de cambio debe ser *gobernada* a través de actores partidarios. Este proyecto de lo político no solo fracasa en instituir realmente un efecto nivelador e igualitario en el plano social, sino que ni siquiera se preocupa seriamente por él. En gran medida, la igualdad y la participación a través del sistema representativo devienen simulacros que el sentido común percibe bajo la distinción tradicional entre "país real" y "país legal" o formal.

Bajo estas condiciones, cabe preguntarse, ¿qué significa hablar —e incluso, qué *permitiría* siquiera hablar— de una transformación de las formas clásicas de entender y hacer política en Latinoamérica? La cuestión no es simple, puesto que no se trata solo de un proyecto colectivo que adquiere potencia y expansividad, sino que también entra a tallar la necesidad de respetar la especificidad de las posibles realizaciones de dicho proyecto fuera del territorio posindustrial europeo. Dicho de otro modo, ante situaciones innegables de miseria, terror represivo, democracia en ciernes o democracia ingobernable, ¿cómo plantear la temática de la recodificación de la política sin pecar de "snobs" o de "idealistas"?

Una respuesta clara y contundente a esta interrogación es, al menos de momento, virtualmente imposible. Más aún si se desarrolla en el plano teórico, puesto que la argumentación corre el riesgo de ser descalificada despectivamente como abstracta y eurocentrista en comparación con los paradigmas más difundidos y aceptados en la región, principalmente el marxismo, el liberalismo y la socialdemocracia, a pesar del origen "europeo" y "teórico" de estos. Pero es factible, sin embargo, proponer algunas imágenes aproximativas de una intuición: sea como "utopía" o posible "mito movilizador", se percibe un impulso expansivo del terreno de lo social y una ampliación del campo de relaciones de lo político más allá de lo político-estatal. Esta intervención intenta desarrollar los contornos de esa intuición.

2. GENEALOGÍA DEL PROYECTO POLÍTICO-ESTATAL

Se puede comenzar con una breve genealogía que rastrea el surgimiento del Estado y lo político restringido al ámbito de lo estatal, para luego ver cómo se transforma en lo estatal y partidario.

El punto de partida de la noción de Estado es el modelo de soberanía desarrollado por pensadores como Maquiavelo, Bodin y Hobbes entre los siglos XVI y XVII. El objetivo de los primeros Estados, en tanto impulso creador de un orden, situación estable o *status* relativamente homogéneo para el surgimiento de sistemas de intercambio en su interior, era controlar la anarquía de los ejércitos privados y las guerras religiosas para unificar un territorio y colocar a los súbditos bajo "una sola ley, una sola espada". Esto se simbolizaba en el lema de "Paz y Justicia"[4], referido al fin de guerras internas y a la defensa de la integridad territorial ante ataques externos, existencia de un solo monarca o soberano poderoso, trato justo para todos los súbditos y esfuerzos por garantizar la seguridad de las personas y sus propiedades y estimular el comercio y la industria.

Entre los siglos XVII y XVIII, período de consolidación de los Estados nacionales, comienzan a formarse los ejércitos del rey, las grandes administraciones centrales con sus funcionarios y recaudadores de impuestos, los gobiernos con ministros seleccionados entre los nobles, y los parlamentos donde solo los poderosos terratenientes participaban en la elaboración de las leyes. Se trata del "Estado absolutista" o modelo de Estado basado en el esquema piramidal del poder tan característico de la idea de "soberanía estatal"[5]. En él, el poder supremo de decisión era monopolio del Estado —conformado por una cadena de equivalencias entre corona, cortes, iglesia, burocracia, ejército y policía— y se simbolizaba en la figura del monarca. El caso límite enunciado por Luis XIV, *L' Etat c'est moi*, el Estado soy yo, es claramente ilustrativo de ello. Solo el monarca y los poderosos señores de la tierra participaban en las grandes decisiones de la cosa pública o ámbito de cosas propias de la vida en ciudad, las cosas "políticas".

La capa de "civiles burgueses" que comienza a gestarse con el crecimiento de la población urbana, la aparición de los bancos, el desarrollo del comercio, la proliferación de talleres de artesanos (herreros, panaderos, confeccionistas y otros), carecía de derechos políticos, es decir, no tenía derecho a participar en la administración del Estado o la elaboración de las leyes. De hecho, la concepción estatal de la

---

4 Este es, dicho sea de paso, el texto que figura en el emblema nacional paraguayo.

5 Michel Foucault elabora un enfoque interesante para pensar este esquema piramidal en el "Curso del 14 de enero de 1976", *Microfísica del poder* (1977), Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1978, pp. 139-152.

soberanía durante el absolutismo buscaba instaurar un orden, pero también dos efectos colaterales. Uno de ellos era colocar a la cada vez más visible "sociedad" en una relación de pura *exterioridad* con el poder, contraponiendo Estado (poder) y sociedad (no-poder); el otro, propio de la doctrina de la soberanía estatal, era convertir al Estado en el único sujeto de la política.

Pero, a medida que crecía la burguesía y su poder extrapolítico dentro del Estado monárquico absolutista, se iba formando un nuevo ámbito de cosas propias de los "civiles", con sus necesidades y dinámica particulares. La expansión del comercio, la transformación de los talleres de artesanos en pequeñas industrias y el crecimiento de los medios de pago (monedas y billetes) creaba un mercado que requería cierto tipo de condiciones, regulaciones y controles. Entre ellas, libertad de movimiento para que los campesinos o gente de otros lugares pudieran fijar residencia en las ciudades para trabajar en los talleres; eliminación de trabas burocráticas anacrónicas para facilitar la libertad de comercio y estimular la libre iniciativa aplicada a la acumulación de la riqueza; que el monarca se ocupara de lo suyo, sin entorpecer el quehacer de los particulares, es decir, sin molestar a los civiles burgueses; que se reconociese la validez de la relación contractual entre las partes interesadas y, en caso de no cumplimiento por alguna de las partes, que alguien pudiese aplicar sanciones. Más importante aún, necesitaban tener una voz en la cosa pública tanto para controlar los excesos del monarca como para propiciar leyes que les favoreciese como sector o clase social.

Los reclamos de la burguesía liberal comienzan, pues, a minar la exterioridad de la sociedad en relación con el poder y la política. Ello se debe a que el proyecto burgués de establecer la libertad de la iniciativa privada y el libre comercio entre las naciones, sintetizado en la consigna de *laissez-faire, laissez-passer* (dejar hacer, dejar pasar), requería una serie de condiciones de posibilidad de naturaleza eminentemente *política*[6].

A. SUJETOS "LIBRES" Y PODER TERRENAL

Una de ellas tenía que ver con la desarticulación de la institución del vasallaje y de las relaciones sociales que conformaban un tipo de sujeto disfuncional para el desarrollo del capitalismo. Este no podía liberar a las fuerzas productivas presas en relaciones sociales feudales que

---

6 Véase el excelente libro de C. B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford University Press, Oxford, 1913, en especial su crítica a Milton Friedman en el artículo titulado "Elegant Tombstones: A Note on Friedman's Freedom", pp. 143-156.

creaban y recreaban un sujeto ligado a la tierra, al señor feudal y a la comunidad desde su nacimiento hasta el fin de sus días, que aceptaba su puesto o rango en la jerarquía social como algo predeterminado e inmutable. Antes bien, requería sujetos cuya motivación primordial fuera la posesión de propiedades, la adquisición de ganancias y el incremento permanente de estas, sujetos libres de ataduras impuestas por el vasallaje: libres como condición de posibilidad para la creación de un mercado de mano de obra, con trabajadores asalariados impulsados a vender su tiempo por una coacción puramente económica, es decir, por la disyuntiva entre venderse o morir de hambre.

La burguesía tampoco podía capturar la imaginación de las masas para luchar contra el orden establecido si estas aceptaban, como algo evidente en sí, la idea del origen divino de la legitimidad de la autoridad del monarca o si consideraban al orden social imperante como algo "natural". Necesitaba sujetos capaces de disociar al gobierno y a los gobernantes del manto místico bajo el cual estos se escudaban, que creyesen en los principios republicanos, en el carácter terrenal y público de la autoridad.

Es cierto que, en cierta medida, la máxima de Robespierre, "la virtud sin el terror es inefectiva", contribuyó a la tarea de convencer a las masas de esta nueva realidad naciente. El hacha de Cromwell y la guillotina de Robespierre demostraron al pueblo que el monarca y la autoridad en general no eran divinos o de carácter supraterrenal. Pero con ello le demostraron que las nuevas autoridades burguesas tampoco lo eran, por lo que la resistencia a la autoridad pública podía asumirse como derecho legítimo. Esto tendría consecuencias importantes más tarde, cuando el proletariado organizado reclamó derechos políticos para sí.

B. EL ESTADO Y SU "OTRO" CIVIL

Otra condición fundamental para justificar y organizar el nuevo orden y las nuevas subjetividades estuvo dada por el discurso y la institucionalidad liberales. Sin desestimar el peso que tuvo y sigue teniendo el principio de los derechos a la propiedad de medios de producción, distribución e intercambio económico en el discurso liberal, se debe reconocer, como dice Lichteim, la importancia de la veta política emancipadora del liberalismo: su defensa del individuo, su reconocimiento de la alteridad a partir la incipiente crítica a la noción de norma absoluta —en el campo de la fe, del pensamiento, etc.— y la progresiva subversión del absolutismo monárquico que caracterizó a la época de la soberanía estatal[7].

7 George Lichteim, "The Concept or ldeology", en *The Concept of Ideology and other*

Por eso, además de postular la existencia de individuos libres y soberanos, también debía lograr la legitimación de la sociedad civil o burguesa que crecía y maduraba bajo las narices del propio Estado, es decir, dentro del territorio mismo del poder. Entre los siglos XVIII y XIX, los burgueses conquistaron esos derechos, a veces en forma violenta, como en el caso de la Revolución Francesa de 1789, a veces en forma menos violenta, pero igualmente difícil, como lo fue en el caso de los ingleses. A partir de este reconocimiento de los derechos burgueses por parte del poder, surge la distinción institucional entre dos grandes ámbitos del espacio social: por una parte, el ámbito *estatal de lo público*, encargado de gobernar, generar leyes e impartir justicia; por otra, el ámbito *social de lo privado*, la sociedad civil o burguesa que coincidía con el ámbito de cuestiones ligadas a las relaciones contractuales del mercado.

Como en todo proceso de creación e institución de una alteridad, la trasformación de esa sociedad en un *otro*, cara a cara al Estado, requería un doble proceso de reconocimiento. Por un lado, el Estado debía reconocer a la sociedad civil como espacio complementario al Estado, pero diferente y autónomo de este; por otro, la sociedad civil reconocería la soberanía del Estado sobre el ámbito propio de este, vale decir, sobre cuestiones "políticas", de carácter "público" o de interés común para la polis tales como la defensa de la propiedad, el honor, la seguridad e integridad física de las personas y el territorio nacional. De ahí en adelante, Estado y sociedad, soberano político y civiles burgueses, devienen interlocutores que se reconocen mutuamente como tales.

El objetivo de crear fronteras entre lo público y lo privado no era otro que precisar la forma y los límites del poder del Estado y determinar qué constituía un ejercicio legítimo de ese poder sobre el individuo[8]. Como complemento, se instituyó la separación del poder público en las tres esferas autónomas de Montesquieu —los poderes ejecutivo, legislativo y judicial— reguladas en y entre sí a través de la Constitución: quien hace las leyes no puede encargarse de su aplicación, y quien las hace cumplir no puede juzgar acerca de su contenido. También se estableció la disociación de los poderes espirituales y temporales mediante la separación de Iglesia y Estado. Por último, se impulsó el fortalecimiento de la esfera civil mediante la formulación y aplicación general de los derechos ciudadanos —de asociación, credo, pensamiento, reunión, prensa, etc.—.

Essays, Vintage Books, Nueva York, 1967.

8 Véase el interesante trabajo de José Guilherme Merquior, *O Liberalismo: Antigo e Moderno*, Editora Nova Fronteira, Río de Janeiro, 1991.

C. SOBERANÍA POPULAR REFRACTADA

Una tercera condición, la garantía requerida para salvaguardar los intereses civiles de la voracidad del Estado, era la demanda de acceso civil al ámbito del poder político, donde tenían lugar procesos de elaboración, adopción y aplicación de decisiones soberanas que afectaban a la polis en su conjunto[9].

No bastaba con autonomizar la esfera civil y protegerla del Estado; los burgueses también debían convertirse en "ciudadanos", esto es, tener la posibilidad de organizarse para defender sus derechos y contar con el voto para participar en las decisiones que afectaban a esos derechos. Esto implicaba dos cosas. Por una parte, la proliferación de organizaciones de tipo corporativo y "civil": agrupaciones de industriales, de comerciantes y de pequeños artesanos, así como instituciones reguladoras del mercado, las finanzas y el trabajo; por otra, implicaba la formación de agrupaciones cuyo objetivo era la defensa y canalización públicas, institucional, permanente y eficaz de sus intereses y demandas como ciudadanos electores ante el poder estatal, es decir, *partidos políticos*.

La perspectiva radical estaba dada por la propuesta de *soberanía popular* de origen rousseauniano, que surge en el seno del pensamiento anti-absolutista del siglo XVIII como fórmula capaz de dar cuenta de la creciente potencia de la sociedad civil. Como señala Julliard[10], la idea rousseauniana de voluntad general —indivisible, no delegable, siempre justa, verdadera e infalible— establece una equivalencia entre dos ideas generadas en la época medieval: la del *bien común* expuesta por la teología cristiana, y la de *soberanía popular*, esbozada por los letrados que pretendían laicicizar el poder, negándole un origen divino. Siendo el soberano el que está por encima de los demás, y la soberanía el ejercicio de un poder supremo de decisión, es decir, de decisión en última instancia, la idea de soberanía popular reivindica el papel del pueblo como partícipe directo y artífice supremo de las decisiones que afectan a la comunidad. Para Rousseau, el pueblo no solo es el origen del poder, sino también quien debe ejercerlo efectivamente.

Se trata de una modalidad de participación y decisión que supone la identidad inmediata entre gobernante y gobernado[11]. Lo que

---

9 Lichteim, *op. cit.*

10 Jacques Julliard, "La izquierda y el poder", *Leviatán* N° 27, II Época. Madrid, Primavera 1987, pp. 85-91.

11 Véase la intervención de Giuseppe Ugo Rescigno en "Democracia interna y control de los partidos políticos: crónica del encuentro ítalo-español de octubre de 1983", presentada por F. Javier García y Pablo Lucas Murillo de la Cueva. *Revista de Estudios Políticos* (nueva época). N° 42, Madrid, noviembre-diciembre de 1984, pp. 239-268.

supone, claro está, la democracia directa como sistema generador de poder político o, como señalan De Ipola y Portantiero, una forma de articulación entre Estado y sociedad recuperada más tarde por el pensamiento socialista del siglo XIX[12]. El referente histórico con el que se contaba —la tradición asambleísta de la democracia ateniense— resolvía el problema de la identidad inmediata sobre la base del recurso plebiscitario que se convertía, a fuerza de su necesaria frecuencia, en un obstáculo para la continuidad y la eficacia de los actos de gobierno. En este sentido, los propulsores de la soberanía popular fueron incapaces de dar una respuesta práctica e institucional al problema de la *gobernabilidad* de la sociedad.

La alternativa propuesta por Sieyés[13], la *soberanía nacional*, apelaba al principio de la democracia representativa. Esta resolvía la cuestión de la gobernabilidad y del acceso civil al poder político, *refractando* la identidad entre gobernante y gobernado mediante representantes o intermediarios electos a través del sufragio.

Con la instauración de la hegemonía burguesa en Europa, pues, el monolitismo-monopolismo del poder del Estado se fragmenta en la ya mencionada segmentación tripartita y la sociedad civil o burguesa deja de ser algo externo al poder. Se logró así el nacimiento de una *interioridad* en la relación entre estos dos ámbitos, Estado y sociedad, aunque en un comienzo ello se dio solo a través de un electorado restringido —masculino, adulto y propietario— que intervenía periódicamente en dos órganos o esferas del poder estatal: gobierno y parlamento.

D. SUFRAGIO UNIVERSAL Y RECONOCIMIENTO DEL "OTRO" DENTRO DEL ESTADO

Pero, si bien es cierto que el ocaso del absolutismo monárquico europeo estuvo ligado a la disolución de la distinción Estado-sociedad en el sentido de una oposición entre poder y no-poder, la recomposición burguesa liberal de la totalidad social ambicionaba, ante todo, afianzar la *autonomía de lo civil*. Para ello le bastaba con delimitar el campo de acción del Estado y el campo de relaciones de la sociedad, y dotar de derechos a los civiles burgueses.

Esto dejaba un problema sin resolver, pues, a medida que se institucionalizaban los estados liberales y se expandía y consolidaba la

---

12 Juan Carlos Portantiero y Emilio de Ipola, *Estado y sociedad en el pensamiento clásico. Antología conceptual para el análisis comparado*, Editorial Cántaro, Buenos Aires, 1987, p. 10.

13 E. Sieyés, ¿Qué es el tercer Estado? (1789). Colección Nuestros Clásicos, N° 40, UNAM, México, 1973.

sociedad industrial en el siglo XIX, surgía también una nueva capa de excluidos que luchaban por sus propios derechos e intereses: los trabajadores asalariados, conocidos como obreros proletarios. Las burguesías europeas veían en el peso numérico del proletariado indigente el peligro de un inminente derrumbe del orden social y político existente en caso de extenderse el derecho al voto a los asalariados, sus adversarios potenciales.

Su temor resultaba, al mismo tiempo, correcto e infundado. *Correcto*, puesto que la incorporación de la "plebe" obrera al sistema político, por la vía del sufragio universal, efectivamente confería al proletariado una voz y un poder que antes no tenía. Pero también *infundado*, puesto que el ejercicio de ese poder no derrumbó las creaciones positivas de la civilización política —sistema jurídico, libertad intelectual, respeto de los derechos individuales, funcionamiento de tribunales independientes, etcétera—. Por el contrario, los trabajadores heredaron esa civilización y la hicieron más fructífera: introdujeron, de manera masiva y aún desconocida, la temática de la legitimación consensual del poder político a través de las urnas[14].

El ingreso de los trabajadores asalariados en los procesos de constitución de autoridades y decisiones públicas, en calidad de *ciudadanos electores*, implicó un desplazamiento del terreno y los medios de poner en práctica los antagonismos que separaban y enfrentaban a proletarios y burgueses entre sí. Al igual que la solución contractual de conflictos entre desiguales, la expansión del sufragio más allá de las clases propietarias operó como medio para el reconocimiento y la puesta en práctica de conflictos entre desiguales que se igualaban en su condición de ciudadanos. El Estado liberal se trasformó en Estado liberal-democrático, el sistema de partidos uniclasista pasó a ser multiclasista, burgueses y proletarios se convirtieron en adversarios mutua y legítimamente reconocidos, y los conflictos por el poder de decisión y legislación pasaron a ventilarse en el terreno institucional del sistema político antes que en la arena de las revueltas armadas[15].

De ahí que, en la visión liberal, la relación de *interioridad* con el poder es concebida como acceso al territorio del Estado, y lo político queda circunscrito a una lucha electoral entre diversos actores que intervienen y se relacionan entre sí bajo la forma de *partidos políticos*. Esto marca el nacimiento de lo político-estatal en su forma democrática moderna, perspectiva que encuentra en el jurista y filósofo del derecho, Hans Kelsen, a uno de sus más brillantes exponentes.

---

14 C. B. Macpherson, *La realidad democrática* (1965), Editorial Fontanella, Barcelona, 1968, y *La democracia liberal y su época* (1976), Alianza Editorial, Madrid, 1982.

15 *Ibíd.*

3. DEMOCRACIA COMO PROYECTO POLÍTICO-ESTATAL: HANS KELSEN Y EL "ESTADO DE PARTIDOS"

En un breve artículo escrito en 1929[16], Kelsen intenta asociar la racionalización del poder con los procesos de democratización del Estado moderno. Para ello, formula una pregunta que sirve como eje de sus reflexiones, a saber, ¿cómo se forma la voluntad colectiva de un pueblo en las democracias modernas? O, lo que es igual, ¿cómo se configuran los "intereses generales" en el seno de una democracia?

Su respuesta es taxativa. Primero, reconoce que "el individuo aislado carece por completo de existencia política positiva por no poder ejercer una influencia efectiva en la formación de la voluntad del Estado, y que, por consiguiente, la democracia solo es posible cuando los individuos (…) se *reúnen* en organizaciones definidas por los diversos fines políticos"[17]. Segundo, partiendo del supuesto clásico que considera al Estado como organizador de la vida colectiva de un pueblo, dice que "la democracia, necesaria e inevitablemente, requiere un *Estado de Partidos*"[18].

La argumentación de Kelsen es clara y persuasiva. Alega que el concepto *ideal* de pueblo, que incluye a toda la población de un país, debe distinguirse de su concepto *real*, vale decir, de aquel que designa a todos los que están sujetos al poder. Del concepto real de pueblo extrae a los titulares de derechos políticos, los ciudadanos, y de estos, a su vez, a los que efectivamente ejercen esos derechos y toman parte en la formación de la voluntad del Estado. De allí distingue a los que, sin opinión o criterio propio, obedecen a otros de los que, por el contrario, no conformes con una actitud de observadores pasivos, quieren imprimir una dirección determinada al proceso de formación de la voluntad colectiva. Estos últimos, verdaderos actores, se insertan en órganos formadores de la voluntad colectiva: en partidos políticos que agrupan a los afines y los preparan para la dirección de la voluntad estatal. "La transición del concepto ideal de 'pueblo' a su realización supone un cambio no menos profundo que la metamorfosis de la 'libertad' natural a la política"[19]. De ahí que:

> "Toda vez que la democracia, como *Estado de Partidos* insiste en deducir la voluntad colectiva de la voluntad de los partidos, puede prescindir de la

16 Hans Kelsen, "Formación de la voluntad en la democracia" (1929), en Kurt Lenk y Franz Neumann (compiladores), *Teoría y sociología crítica de los partidos políticos* (1968), Anagrama, Barcelona. 1980.

17 *Ibíd.*, p. 198.

18 *Ibíd*.

19 *Ibíd.*, p. 203.

> ficción de una voluntad colectiva 'orgánica' y 'suprapartidista'. Un avance incontable conduce en todas las democracias a la división del pueblo en partidos políticos, o, mejor dicho, ya que preliminarmente no existía el 'pueblo' como potencia política, el desarrollo democrático induce a la masa de individuos aislados a organizarse en partidos políticos, y con ello despierta originariamente las fuerzas sociales que con alguna razón pueden designarse con el nombre de 'pueblo' (...) La inserción constitucional de los partidos políticos crea también la posibilidad de democratizar la formación de la voluntad colectiva *dentro de su esfera*"[20].

El razonamiento de Kelsen obliga a rechazar todo tipo de explicación metasocial y transhistórica de la voluntad colectiva. Para él, la voluntad colectiva es una realidad forjada a través de la actividad efectiva de hombres y mujeres agrupados en partidos políticos. Es, por consiguiente, una realidad mediata, no inmediata. De ahí que considere toda referencia a una voluntad *orgánica*, al connotar algo de origen natural o inmanente y de carácter monolítico y permanente, como algo perteneciente al registro de la metafísica antes que de la política.

Es por ello que un discurso totalitario, como el del fascismo, suspende la acción política y partidista como tales al apelar a la idea de un "ser nacional" único e indivisible, al autoerigirse en representante exclusivo de la voluntad colectiva identificada con ese ser nacional y al ligar, en una cadena de equivalencias, la nación y el movimiento en el seno del Estado: siendo el partido la encarnación institucional del ser nacional en tanto voluntad orgánica e inmanente, la existencia de otros partidos deviene superflua y conspiraticia de la integridad e indivisibilidad de esa voluntad[21].

La propuesta kelseniana respecto al "pueblo" también se enmarca en la categoría de realidad mediata. Para él, el pueblo no existe como potencia política antes o al margen de los esfuerzos de los partidos políticos para organizarlo como tal. Al igual que en el caso anterior, Kelsen reivindica la tesis acerca del carácter construido de las identidades sociales o, si se prefiere, desarrolla un razonamiento que está muy ligado a lo que actualmente se conoce como la problemática del sujeto y de su constitución como tal.

Además, Kelsen se ubica en la senda abierta por Heráclito y transitada por Marx, Nietzsche y otros: todos ellos consideran al conflicto como algo inextricablemente ligado a la vida societal o, lo que es igual, dan por sentado el carácter agonístico —del griego *agon* o lucha— de

---

20 *Ibíd.*, pp. 202-203.

21 Ver Benito Mussolini, *El estado corporativo*, Vallecchi Editore, Florencia. 1936.

la existencia social[22]. Ello se constata cuando Kelsen afirma que la voluntad colectiva se va formando a través de partidos políticos, de un plural de ellos, puesto que quien habla de "partidos" habla de "partición" de una totalidad, de segmentación y diferenciación en el seno de la vida social[23]. En suma, habla de un potencial real de discrepancias y conflictos como componente normal del Estado democrático.

De ahí que el "Estado de Partidos" de Kelsen sea un concepto jurídico-político que asume plenamente que el espacio societal está surcado por voluntades contrapuestas, por bandos o partes que luchan por convertirse en voluntad colectiva capaz de asumir la dirección estatal. Es por ello que Kelsen considera al "Estado de Partidos" como condición de posibilidad para la democratización de la voluntad estatal: la inserción constitucional de los partidos políticos, en tanto órganos formadores del pueblo como potencia política, permite que el pueblo intervenga en la conformación de la voluntad estatal, sea por la vía de las "partes" que logran acceder a la dirigencia del Estado o de las "partes" que operan como contralores del Estado y como voluntades estatales potenciales.

Al mismo tiempo, su razonamiento busca modos de formalizar estos conflictos transformándolos en *conflictos mediatos*, en enfrentamientos ventilados y canalizados a través de una institución capaz de erradicar la violencia física que puedan contener: Kelsen quiere sustituir la lógica de la guerra por una lógica política, es decir, quiere un terreno institucional capaz de normativizar la puesta en escena de enfrentamientos entre las "partes" políticas en tiempos de paz civil —o, más correctamente, en tiempos de "no-guerra"—. Para Kelsen, el terreno de la mediación institucional por excelencia es el Parlamento[24].

Así, una intervención política en el seno de la democracia equivaldría a la incidencia del pueblo como "potencia" política —como fuerza organizada en múltiples "partes"—, sea en procesos de formación

---

22 Véase Antonio Escohotado, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego de Tales a Sócrates*, Anagrama, Barcelona, 1975, pp. 55-88, y Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna* (1979), Ediciones Cátedra, Madrid, 1984, especialmente pp. 38-41.

23 Como dice Horacio Sanguinetti, "la existencia de un partido supone necesariamente la de otro, por lo menos, ya que una cosa no puede partirse por la unidad". Véase su "Instituciones políticas", en H. Sanguinetti e Hilda Kogan (compiladores), *Introducción al conocimiento de la sociedad y el estado*, Eudeba, Buenos Aires, 1985, p. 126.

24 François George, quien considera al Parlamento como el aporte formal más importante que brindó el liberalismo a la institucionalidad política democrática, lo define como una "institución diseñada para manejar las contradicciones con dispositivos de seguridad apropiados". Véase "On Contradiction", *Telos*, N° 36, verano de 1978, pp. 55-80.

de decisiones en el interior de un orden estatal existente o en luchas por conquistar la dirección general de ese orden estatal. Tal incidencia se manifiesta a través de la acción de voluntades partidarias que operan en el ámbito parlamentario. *"La democracia del Estado moderno* —señala—, *es una democracia mediata, parlamentaria"*[25].

En síntesis, su propuesta es importante en los países donde dictaduras personalistas o unipartidistas monopolizan el poder estatal y los mecanismos generales de decisión en la esfera pública. En esas situaciones, la lucha por reivindicar un "Estado de Partidos" o, lo que es igual, por legitimar institucionalmente un sistema de intercambios políticos formalizados a través de partidos, deviene condición de posibilidad para una democratización del Estado.

Sin embargo, hay algunas consideraciones que obligan a ser cautos ante el influjo seductor que puede ejercer el texto de Kelsen sobre el lector. Esta cautela se refiere primordialmente al terreno, los actores, objetivos y formas de hacer política en una democracia. Se puede decir que Kelsen *reduce lo "político" a una de sus dimensiones, la estatal, y que toma en consideración a un solo tipo de actor político, el partido*. Con ello, la actividad política queda confinada exclusivamente al sistema de partidos en cuyo seno se desenvuelve una pugna por llevar a tal o cual voluntad organizada —a tal o cual parte— al gobierno del Estado, al parlamento o a las municipalidades. Si lo importante es rescatar el elemento "democracia" y liberar lo "político" de sus ataduras estatales para explorar nuevas alternativas de acción, capaces de fortalecer a la "sociedad civil" en situaciones democráticas —incluso en las no tan democráticas—, entonces conviene reconsiderar el tratamiento dado por Kelsen al binomio política-democracia.

4. DEMOCRACIA Y REPRESENTACIÓN PARTIDARIA

La recuperación nostálgica de utopías rousseaunianas de democracia directa —fundamento de la idea de soberanía popular en sentido estricto— se torna cada vez más difícil. Como ya se señaló, es viable la gobernabilidad de sociedades complejas sobre la base de una propuesta de soberanía popular ilimitada: la eliminación de toda distancia

---

25 Kelsen, *op. cit.*, p. 204. Cabe recordar que: el texto de Kelsen data del periodo de la República de Weimar en Alemania, una república democrática parlamentaria. Dado que la lógica de su argumentación acerca del "Estado de Partidos" se refiere fundamentalmente a la existencia de un sistema de partidos como sostén operativo de la democracia, es evidente que esa lógica es también aplicable a regímenes presidencialistas, donde órganos ejecutivo y legislativo no solo se constituyen a través de distintas contiendas electorales, sino que, a diferencia de regímenes parlamentarios, tienen funciones propias que no se superponen: no hay una relación de continuidad entre uno y otro.

entre el pueblo y el ejercicio del poder —es decir, la supresión de toda instancia de representación o delegación— supone la instalación de una asamblea masiva permanente que, en primera o última instancia, entorpece el debate y obstaculiza la decisión. Rousseau mismo reconocía la dificultad de aplicar el principio de soberanía popular ilimitada más allá de sociedades pequeñas. Además, en el límite, la idea de una voluntad general siempre justa e infalible resulta peligrosa y potencialmente totalitaria.

La complejidad, con los múltiples procesos de diversificación y diferenciación social, por un lado, y con la concomitante segmentación institucional del Estado en esferas especiales de saber y decisión, por otro[26], contribuye a propiciar el golpe de gracia a los intentos de revivir la democracia directa requerida por la soberanía popular. ¿Habrá alguien que aún albergue dudas acerca del carácter forzosamente excepcional y frecuentemente cesarista que asume el recurso plebiscitario en sociedades complejas?

La complejidad también establece la caducidad implícita de proyectos de recomposición autoritaria del entramado de comunicación, poder y decisión societal. La clausura de espacios públicos y el mito de la armonía y la homogeneidad social son anhelos caros a la racionalidad de los proyectos ordenadores impulsados por los regímenes autoritarios. Pero estos son incapaces de realizar en la práctica y en forma sostenida la fantasía de llegar a ser el ojo omnisciente del "panóptico", pues la excentricidad de lo social, la complejidad de la existencia y la opacidad del mundo lo impide; el poder ordenador central se ve obligado a compensar las carencias de legitimidad apoyándose en un empleo regular de la coacción y en una legalidad excluyente y desmovilizadora. A lo sumo, la efectividad de una opción autoritaria —al igual que la propuesta de democracia directa— está limitada a perspectivas de corto plazo y a ámbitos o esferas acotadas de actividad.

Esto no se debe confundir con un pensamiento mágico que supone la desaparición del autoritarismo como realidad operativa o como anhelo de actores colectivos que lo reivindican como opción. Solo se intenta relevar una dimensión problemática de proyectos autoritarios en sociedades complejas, esto es, la referida a la gobernabilidad: la eliminación del espacio partidario (o sociedad política, ámbito de la representación, de la gestión legislativa, de la elaboración de las

---

26 Giacomo Marramao. "Sistema político, racionalización y cerebro social". en Rossana Rossanda (compiladora), *Discutir el Estado* (1978), Folios Ediciones, México D.F., 1982. He tratado el tema de la complejización y los especialismos en "Una gramática posmoderna para pensar lo social", *Zona Abierta*, N° 41-42, Madrid, octubre 1986 - abril 1987, pp. 183-206.

"policies", del debate y de la constitución de actores colectivos con vocación estatal) y el disciplinamiento corporativo de la sociedad civil imponen una sobrecarga decisional al ámbito estatal.

En fin, ante la complejidad, alguna forma de *democracia indirecta o representativa* parece ser necesaria. Ella permite congeniar institucionalmente la soberanía del pueblo con la gobernabilidad a través de la representación canalizada por medio de partidos políticos. En su forma moderna, estos últimos alcanzaron su momento más alto con la incorporación de los asalariados, las mujeres, los jóvenes y los analfabetos al sistema político bajo la figura del ciudadano elector. Vale decir, partidos y democracia marcharon de la mano desde el momento en que se dieron tres condiciones:

1. la política se convirtió en un asunto de masas;
2. el poder del Estado se transformó en una suerte de "lugar vacío"[27], en terreno y botín de una contienda institucional entre actores partidarios que, al conquistar el poder estatal, no lo ejercen como su propiedad exclusiva o en forma permanente; y,
3. el impulso expansivo del Estado permitió que este siguiese siendo el lugar decisivo del poder.

Sin embargo, la idea misma de democracia como "gobierno del pueblo" —en el doble sentido de participación y decisión de este en el campo de aquel— no logra realizar cabalmente su etimología cuando se pone en práctica única y exclusivamente a través del principio de representación. Este principio *refracta* la participación y la supremacía decisoria del pueblo en asuntos de gobierno. La misma complejidad y diversidad que impide el mantenimiento de una democracia directa o de un sistema plebiscitario, conduce también a una profesionalización y a una especialización creciente de la función política de los representantes. Se vuelven imprescindibles, en el decir de Michels[28]. Ello contribuye a profundizar la distancia entre el pueblo formalmente soberano y los representantes en quienes se delega la soberanía efectiva. O, lo que es igual, ello estimula la autonomización tendencial de los procesos decisorios, relegando al pueblo al lugar de

---

27 Claude Lefort, "El problema de la democracia", *Opciones*, N° 6, Santiago de Chile, mayo-agosto 1985, pp. 71-86. Ver también Euclides Acevedo y José Carlos Rodríguez, *Manifiesto democrático. Uno propuesta para el cambio*, Editorial Araverá, Asunción, 1986, y Norberto Bobbio, *Estado, governo, sociedade. Para una teoria geral da politica* (1985), Editora Paz e Terra. Río de Janeiro, 1986.

28 Robert Michels, *Los partidos políticos*, Fondo de Cultura Económica, México.

observador participante antes que al del actor con capacidad de decisión real.

Otros elementos también contribuyen a erosionar el principio de representación. Por un lado, el representante, en tanto profesional de la política, no puede detectar y procesar los múltiples componentes de la espesa trama de problemas, demandas y aspiraciones de la masa anónima del pueblo que representa; por el otro, los partidos políticos, en tanto vehículos operativos del quehacer de los representantes, no cuentan con los recursos o el interés necesarios para abordar la amplia gama de procesos que se agitan en los poros de lo social. Estrictamente hablando, la preocupación primordial de ambos son los problemas, demandas y procesos que inciden directamente sobre la problemática que surge en torno a luchas que se desarrollan en su hábitat natural, es decir, en el terreno de lo político-estatal.

Tampoco se debe perder de vista la herencia antiautoritaria de los movimientos de protesta, el efecto de los vientos libertarios que soplaron en Europa, Norte y Sudamérica durante la década de los '60. El estudiantado universitario fue un actor central en las movilizaciones de esa época. Lemas tales como "la imaginación al poder", "seamos realistas, pidamos lo imposible" o "Dios existe, y es negra", aparecían en paredes de recintos universitarios londinenses, neoyorquinos y chilenos por igual. El empuje autonomista, antiautoritario y transformador del movimiento estudiantil reverberó en la vida cotidiana de la gente, más allá de lo puramente estudiantil, afectando el ámbito privado de las relaciones de pareja y la sexualidad, y el terreno de las relaciones de autoridad en el interior de la universidad y de otros espacios de la sociedad civil.

Esto introdujo el elemento *libertario* en el horizonte de expectativas de la masa constitutiva de las izquierdas tanto en Europa como en América Latina, obligando a los partidos de tendencia socialista a incorporarlo entre sus banderas tradicionales de lucha —participación política, democracia e igualdad social—. El impulso libertario que surge desde abajo cuestiona la rigidez o, si se quiere, el recurrente mesianismo iluminado de la relación dirigente-dirigido, planteando desde una perspectiva no-liberal los problemas clásicos de quienes controlan a los dirigentes y cómo deben hacerlo, al igual que cómo y dónde intervienen efectivamente los dirigidos en las tareas de cambio de la vida cotidiana. En suma: más allá de la democratización del Estado, se plantea la demanda de democratización interna de las propias organizaciones que se abocan a democratizar el Estado.

Ello no desnaturaliza la labor del partido como órgano formador del pueblo o como potencia política, ni lo descalifica en su función mediadora entre Estado y sociedad. Antes bien, nos recuerda dos

cosas: una de ellas es que la vocación de poder —algo propio de los partidos— se concibe primordialmente como *vocación de poder estatal*, puesto que la formación de la voluntad colectiva está pensada desde la óptica de la conquista del Estado (lo cual constituye, en cierto modo, la razón de ser de los partidos); la otra se refiere a que, en la práctica, es a los partidos, como maquinarias de lucha, a quienes los representantes —en su calidad de militantes sujetos a una disciplina interna y a una línea de acción determinada— se ven obligados a ofrecer su lealtad principal.

De ahí que la democracia no pueda agotarse en la de por sí difícil conquista del derecho de participar en los procesos de decisión estatal de la sociedad a través del ejercicio periódico del sufragio, dispositivo institucional para la constitución de autoridades legítimas —representantes político-partidarios del pueblo— en los ámbitos del gobierno del Estado, del parlamento o de las municipalidades. De ahí también que la democracia tampoco pueda ser reducida a la inserción del pueblo en partidos que, a su vez, lo organizan y lo preparan para participar en esos procesos decisorios —siempre de manera indirecta, a través de los representantes— durante los intervalos inter-electorales.

5. LO "POLÍTICO" MÁS ALLÁ DE LO ESTATAL

En este sentido, la tesis del "Estado de Partidos" tan lúcidamente expuesta y defendida por Kelsen, ha pasado a ser una condición necesaria para la existencia y la vigencia efectiva de un sistema de poder político democrático. Lo mismo vale para los países donde la democracia política sigue siendo una tarea por realizar, sea porque nunca existió y debe ser inventada (Paraguay), porque se perdió y debe ser recuperada (Chile) o porque se la esgrime como fórmula institucional sin la voluntad real de aplicarla.

Pero, más allá de la democracia o de la democratización de las esferas estatal y político-partidaria, es decir, del terreno acotado e institucional de la "política" moderna, se debe pensar en la existencia y vigencia de la democracia en el plano de lo social. Para ello, el "Estado de Partidos" es condición necesaria, pero no suficiente.

A. LA "POLÍTICA" Y SUS LÍMITES

Se pueden percibir algunos de los límites de lo político-estatal. Ya no es posible asignar al sistema político el papel de gran mecanismo a través del cual la sociedad reflexiona sobre sí misma, puesto que, como señala Donolo[29], este cubre solo una porción de la materia social

---

29 Carlo Donolo, "Algo más sobre el autoritarismo político y social" (1981), en *Los límites de la democracia*, Vol. 2. varios autores, Biblioteca de Ciencias Sociales, CLACSO,

y, por ende, se enfrenta con obstáculos reales para gobernarla como un todo. Para la política, agrega, "existen solo los problemas que ella está en condiciones de tratar", problemas que son tematizados como "una serie discreta de situaciones críticas sobre las que hay que intervenir con 'políticas'"[30].

Pero, ¿qué ocurre con el espectro de situaciones que exceden la capacidad de tematización por parte del sistema político, sea por falta de recursos, información, desidia o ineficiencia en la tarea de elaboración de políticas? Alternativamente, dado que la política está abocada al tratamiento de cuestiones de carácter global, ¿cómo procesar con cierto grado de eficacia y celeridad el cúmulo de problemas diversos que surgen en los pliegues locales de la materia social? Además, en países como Paraguay, Guatemala, México o Ecuador, la capacidad real y efectiva de intervención político-partidaria sobre la materia social a menudo se ve limitada por una serie de factores: sea porque la vigencia de un Estado de derecho es una ficción, la trama institucional de organizaciones sociales intermedias es relativamente débil o incipiente o, simplemente, porque existe una sociedad civil relativamente compleja, pero sus organizaciones se han tornado cínicas o corruptas. Un sistema político solo logra procesar lo que aparece ante sí como problema formulado, como demanda organizada[31].

En casos como los ya mencionados, la misma debilidad organizacional de la sociedad dificulta la conformación y presentación autónoma de demandas al sistema político. Ello impide que inclusive los más honestos y dedicados profesionales de la política logren percibir la amplia gama de problemas que afectan a indígenas, peones, empleadas domésticas, jubilados, instituciones carcelarias, unidades habitacionales, centros de enseñanza, etc.

En otras palabras, porciones sustanciales de la materia social se sustraen de la visión del sistema político, configurando la trama invisible de los pequeños grandes temas cotidianos de la gente —contrabando, delincuencia, tráfico de drogas, explotación, impotencia, inseguridad, etc.—. Ante esto, iniciativas autoritarias y antipopulares encuentran una brecha para introducirse e implantarse con relativa facilidad en el Estado y en lo político-partidario, a la vez que se facilita el surgimiento de estrategias paternalistas, populistas y corporativistas que establecen —no sin cierta dosis de buenas intenciones— un relacionamiento vertical entre el ámbito de la política y el mundo social.

Buenos Aires, 1985, pp. 47-60. Una versión preliminar fue publicada con el título de "Sociale" en *Laboratorio Político*, Año II, N° 1, Gennaio-Febbraio, 1982, pp. 103-120.

30 *Ibíd.*, p. 57.

31 *Ibíd.*

La terca afirmación de la diferencia y la creación de microclimas en torno a los focos de actividad social conllevan una sobrecarga y, tal vez, incluso el *despotenciamiento del sistema político como* ámbito privilegiado de la decisión, el conflicto y la concertación. La potencia expansiva de lo social incrementa los temas, las identidades, las agrupaciones y los focos de conflicto y negociación, lo cual tiende a rebasar la capacidad de respuesta de la política y a generar nuevos problemas de ingobernabilidad y consensualidad. Esto se aprecia en las discusiones acerca del Estado, los partidos y la política.

B. LO "POLÍTICO" COMO FORMA

Comienza a darse, pues, lo que Deleuze identifica como una batalla cada vez más visible que retumba en el trasfondo de las totalizaciones, forma tradicional de pensar la acción política ligada al Estado: una que se desarrolla con tácticas locales y estrategias de conjunto que no proceden por la vía de las totalizaciones. Como dice en un trabajo sobre Foucault:

> "El privilegio teórico que se otorga al Estado como aparato de poder supone, de alguna manera, la concepción práctica de un partido dirigente, centralizador, que procede a la conquista del poder de Estado; y a la inversa, esa concepción organizativa del partido se justifica gracias a esa teoría del poder. Otra teoría, otra práctica de lucha, otra organización estratégica es lo que está en juego en el libro de Foucault"[32].

Incluso en sociedades altamente estatales como las de Latinoamérica, es posible pensar la cuestión democrática a partir de la idea que el campo de relaciones de lo *político* rebasa los límites de la *política* entendida como ámbito institucional de lo político-estatal: lo político puede brotar y desenvolverse en el tejido societal, puramente "civil", extraestatal, por cuanto rebasa el sistema de intercambios formalizados entre actores partidarios contrapuestos que miden sus fuerzas en el interior del ámbito estatal y tienen como objetivo la conquista de posiciones en ese ámbito.

Esto implica dos cosas. Por una parte, reconocer, como lo hace la Constitución española actual, que "los partidos son instrumentos 'fundamentales', luego, *contrario sensus* no 'exclusivos' de la participación política"[33]; por otra, siguiendo a Althusser, hay que "saber estar a la escucha de la política allí donde nace y se hace", puesto que

---

32 Gilles Deleuze, "Un nuevo cartógrafo", en *Foucault* (1986), Paidós Studio, Buenos Aires, 1987, p. 57.

33 Ver la intervención de Gumersindo Trujillo en "Democracia interna y control de los partidos políticos: crónica del encuentro ítalo-español de octubre de 1983", *op. cit*., p. 261.

"iniciativas totalmente imprevistas nacen fuera de los partidos políticos y del propio movimiento obrero (feminismo, formas del movimiento juvenil, corrientes ecologistas, etc.), en una gran confusión, es cierto, pero que puede ser fecunda"[34].

Las contribuciones de Carl Schmitt son fundamentales para el desarrollo de una concepción de lo "político" más allá del Estado y los partidos. Según él:

> "El perfil clásico del Estado se desvaneció cuando disminuyó su monopolio de la política y se instalaron nuevos y diversos sujetos de la lucha política, con o sin Estado, con o sin contenido estatal. Con ello surge una nueva fase de reflexión para el pensamiento político. Se comienza a distinguir la *política* de lo *político*, y el problema de los nuevos titulares y de los nuevos sujetos de la realidad política deviene el tema central de toda la compleja problemática de lo 'político'. Aquí se ubica el inicio y el sentido de todas las tentativas de individualizar los múltiples, los nuevos sujetos de lo 'político' que devienen activos en la realidad política de la política, estatal o no estatal, dando origen a reagrupamientos *amigo-enemigo* de nuevo tipo"[35].

Desde su perspectiva[36], hablar de la dimensión política del intercambio social es hablar de divisiones y confrontaciones. Lo político emerge allí donde una hendidura conduce a la formación de agrupamientos humanos separados que se enfrentan en términos de *nosotros* y *ellos*, donde esa separación se establece en términos de una relación de enemistad pública y, finalmente, donde la enemistad está respaldada por una voluntad de enfrentar al adversario en un combate.

---

34 Louis Althusser, "El marxismo como teoría finita", en Rossana Rossanda (compiladora), *Discutir el Estado* (1978), Folios Ediciones, México D.F., 1982, p. 15 (el subrayado es nuestro). Biagio de Giovanni dice algo similar, pero le imprime un giro operativo inmediato tomando al partido como su eje: "La iniciativa del partido nuevo es vista en la tentativa de 'ampliar' la política, no diré más allá del Estado, sino por cierto más allá de lo que el Estado decide que es político". Véase "Para una teoría marxista de la transformación", en el ya citado *Discutir el Estado*, p. 49. Para América Latina, ver Fernando Calderón y Elizabeth Jelin, "Clases sociales y movimientos sociales en América Latina. Perspectivas y realidades". Buenos Aires. Mimeo, 1987.

35 Carl Schmitt, "Premessa all'edizione italiana", en *Le Calegorie del 'Politico'*, Il Mulino, Bologna, 1971, p. 2S. Umberto Curi sostiene algo similar. Para él, "El Estado no es más el lugar donde se concentra lo político. La política queda fuera de los lugares donde se ejerce formalmente el poder y la sociedad goza de autonomía respecto de estos ámbitos residuales". Ver "Cuando lo político se vuelve privado, la política se vuelve guerra", *La Ciudad Futura*, N° 3, Buenos Aires, diciembre de 1986, p. 15.

36 Además del artículo ya citado, otros tres textos de Schmitt son fundamentales para esto: "Teología política" (1922), en sus *Estudios políticos*, Editorial Doncel, Madrid, 1975; *El concepto de lo 'político'* (1932), Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984; y "L'Epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni" (1929), *Le Categorie del 'Político'*.

Lo "político" no puede, por ende, constituir una región, nivel, instancia, ámbito, sector o esfera particular y empíricamente identificable de lo social. No es ni un atributo ni una propiedad de una sola esfera social o relación social. Ni siquiera tiene un espacio o un objeto propio.

Lo "político" es una dimensión móvil, nomádica y ubicua que puede surgir dentro de cualquier esfera social y caracterizar a cualquier relación social, pero no se agota jamás en tal o cual esfera o tipo de relacionamiento. Porque lo "político" adquiere vida cuando sea y donde sea que las identidades sociales son construidas a partir de la división, la enemistad o la confrontación real o potencial, a partir de la distinción entre agrupaciones de amigos y de adversarios, de la decisión acerca de quien ha de ser considerado y tratado como adversario sobre la base de un antagonismo y del enfrentamiento con ese adversario en un combate si ello es necesario.

Lo "político" constituye, pues, un tipo de lenguaje particular hablado en el interior de una esfera cualquiera de lo social antes que el significado de esta. Es una forma de relacionamiento social antes que el contenido o el objeto de esa relación. En este sentido, Althusser señala —acertadamente— que para Gramsci todo puede ser "político" y, por consiguiente, que "no existe una "esfera de la política" en el sentido de ámbito acotado y exclusivo de ella[37].

C. LA RIQUEZA DE INCLINACIONES POLÍTICAS DE LO SOCIAL

Como dice de Giovanni[38], Marx percibió —tal vez mejor que ninguno de sus contemporáneos— el surgimiento de un nuevo antagonismo y de un nuevo sujeto político de tal antagonismo, dentro de la forma de mando capitalista: comprendió que lo económico constituía un nuevo terreno sobre el cual se desplegaba lo "político", que lo económico constituía otra trama general sobre la cual lo "político" afirmaba su propia tensión y potencia[39].

En sus textos más polémicos y políticos Marx trató de explicar el nuevo antagonismo que surgía de lo económico, desarrollar un saber estratégico y justificar la necesidad de formar un nuevo agrupamiento de "amigos" —los trabajadores asalariados que surgían en la sociedad

---

37 Louis Althusser, *op. cit.*, p. 16. Habría que tener cierta cautela con esto, pues afirmar que "todo es político" no es lo mismo que decir "todo es politizable". Si todo es político, se corre el riesgo de sucumbir a tentaciones totalitarias que diluyen lo privado en un espacio público omnipresente. La existencia de un espacio institucional de la política es una garantía para quienes no tienen pasión o interés en lo político. Solo se critica el aspecto reductivo de la ecuación "político = política".

38 Biagio de Giovanni, "Marxismo y Estado", en *Revista A*. Vol. II, N° 3, México D.F., mayo-agosto de 1981, pp. 9-46.

39 *Ibíd.*, p. 12.

industrial, los proletarios— en lucha contra un "enemigo" —los capitalistas explotadores, los burgueses—. Sus intervenciones como pensador y activista buscaron transformar ese enfrentamiento, concebido como resultado de un antagonismo de clase, en la contraposición fundamental de la época, ante la cual todas las demás contraposiciones amigo-enemigo tendrían que retroceder y pasar a segundo plano. Las movilizaciones obreras en torno al derecho a la sindicalización y al voto activaron a una fuerza social y la convirtieron en una fuerza política (el movimiento obrero), lo que a su vez puso en marcha un proceso de politización de la esfera o el sector que el liberalismo clásico concibió como privada (la económica).

A partir de esto, de Giovanni plantea que "Lo 'político' que desborda de lo 'económico' deja entrever dos vertientes: la riqueza de inclinaciones políticas presentes en lo 'social' y la irrupción de estas inclinaciones a partir de sectores especiales, organizados, no-políticos, como señal de que se acerca una época que hablará más que nada el lenguaje de la política"[40]. Pero esto no significa que la "riqueza de inclinaciones políticas" deba ser entendida como algo privativo de un "sector" de lo social, puesto que al hablar en plural, relaciona a estas inclinaciones con "sectores" especiales. *Lo cual sugiere que no es posible rastrear el origen ni limitar la amplitud de estas inclinaciones a un solo sector especial, y mucho menos fijar la naturaleza de las politizaciones emergentes en términos de tal sector.*

De ahí que, si bien Marx "leyó" lo económico como ámbito central de su época y logró percibir que lo económico estaba entretejido de política, sus seguidores, que institucionalizaron un socialismo marxista, hicieron una trasposición ilegítima y reductiva al postular al sector económico, no solo como ámbito desbordante de inclinaciones políticas, sino también como *"locus" fundante de toda inclinación política*. En oposición a este reduccionismo, las politizaciones deben ser pensadas como *diferencias,* es decir, su carácter específico no puede deducirse *a priori* de algún sector que, por el hecho de haber convertido ya sus inclinaciones en una *realidad* política, deba gozar de una preeminencia necesaria. Para usar la expresión saussureana, se puede decir que el carácter diferencial de estos fenómenos consiste simplemente en "ser lo que los otros no son".

Pero no hay que confundir la aceptación del *status* legítimo de las diferencias —que son simplemente "lo que las otras no son"— con una visión idílica de la sociedad. El reconocimiento del "otro", de lo diferente, no significa que desaparecen la enemistad, los antagonismos o las relaciones de poder. Vale decir, no presupone la aceptación de la

---

40 *Ibíd.*, pp. 14.15.

ilusión del Estado "neutral" liberal, que se considera a sí mismo como un complejo cuerpo de sectores coexistiendo armónicamente entre sí.

Por el contrario, el surgimiento de lo nuevo (las inclinaciones políticas de un creciente número de sectores), en tanto portador tendencial de un plural de "civilizaciones" o "formas de vida" alternativas, trae consigo o va desarrollando una serie de *valores* propios, de puntos de imputación para las "civilizaciones" o "formas de vida" emergentes. Estos valores solo existen al ser realizados concretamente en una sociedad en la cual *ya existen otros valores* más o menos aceptados y practicados.

Los valores y significaciones preexistentes, sean dominantes o no, se convierten en el blanco de ataque, adversario, obstáculo o resistencia para lo "nuevo" que lucha por existir como diferencia dentro del sentido común y, en gran medida, dentro de la institucionalidad existente; y, para el "algo" ya existente, lo "nuevo" se presenta como disrupción o subversión de lo aceptado, un adversario que debe ser enfrentado movilizando a la comunidad, el objeto estratégico de una lucha.

A nadie se le escapa que hablar de lucha, de adversario, resistencia y estrategia es hablar de poder, antagonismos y enemistad. En una palabra, es hablar de *política*. Ocurre, pues, que la existencia social se torna cada vez más política: los nuevos sectores deben luchar para existir, deben lograr vastos agrupamientos sobre el eje amigo-enemigo. A esto se refería de Giovanni al decir que "se acerca una época que hablará más que nada el lenguaje de la política".

Resumiendo la argumentación anterior, se puede decir que hay sectores especiales que se organizan a sí mismos y cuyo rasgo común es estar organizados sin estar aun politizados; intentan "des-privatizar" sus problemas, necesidades y aspiraciones mediante una discusión pública que apunta a una "re-significación" de los modos en que tales problemas y aspiraciones han sido pensados y existen en determinados contextos sociales; desarrollan saberes cuyo ámbito de pertinencia está más bien circunscrito a su propia región de intereses y que, por consiguiente, no pretenden englobar la totalidad de los intereses de los sectores que configuran una sociedad.

Se verifica en este proceso la activación de múltiples "focos de actividad" de sectores sociales que se constituyen en agrupaciones políticas ("amigos") para luchar por demandas "regionales". Como dice Foucault, estas oposiciones son transversales ya que cortan a través de países, son inmediatas y casi anarquistas en tanto no buscan al enemigo principal, sino que al enemigo inmediato, y son luchas para defender el derecho a ser diferente[41].

---

41 Michel Foucault, "The Subject and Power", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow,

Lo social como tal deviene terreno fértil para la activación política de sectores que previamente habían estado al margen de lo "político": estudiantado, juventud, mujeres, homosexuales, inquilinos, etc. Con esas politizaciones/socializaciones, la "sociedad civil" deja de ser la esfera políticamente "neutral" de lo puramente particular-individual donde priman las iniciativas de subjetividades privadas regidas por relaciones eminentemente contractuales; se convierte ella misma en un lugar de decisiones y enfrentamientos políticos.

Con ello se va conformando una nueva topografía política sobre el vasto territorio social surcado por antagonismos que se agrupan en los "universos" locales o regionales, en los "focos de actividad" —más intermitentes en unos casos, más estables y permanentes en otros— capaces de instituir microclimas de poder, conflicto, consenso y "vida". Se posibilita, entonces, una concepción de *la sociedad como campo político*: en él se sustituye "la ilusión del orden por la realidad del debate, del conflicto y de la negociación"[42].

Estas activaciones traen dos efectos colaterales. Uno es la *democracia*, entendida no solo en el sentido limitado de derecho a "participar" en los procesos decisorios generales de la sociedad, sino también en el de (i) una posibilidad *efectiva* de incidir sobre las circunstancias a través del binomio participación-decisión y (ii) crear la conciencia de que ello solo es posible con la intervención de agrupaciones que se organizan y se movilizan por sí mismas "desde abajo", desde la periferia de lo estatal. El otro es la *autonomía*, entendida como forma operativa, como forma de practicar en lo cotidiano la tesis de Rousseau acerca del carácter no delegable de la soberanía que reclaman los diversos sectores sobre su esfera de "intereses" directos —sexualidad, feminidad, etc.—, lo cual no debe ser confundido con la privatización de esos intereses. Estos dos efectos, democracia y autonomía, configuran un proyecto que puede ser designado de manera amplia como *autogobierno*.

En la medida en que estos efectos suponen la progresiva socialización de "la política" y la expansión de "lo político" sobre el territorio societal, el sentido del proceso en su conjunto prefigura, en el límite y en clave no economicista, lo que Marx y Engels pensaron como la abolición-disolución de la forma-Estado o, cuando menos, una cierta "des-formalización" de este a través de la reabsorción de ámbitos de decisión dentro de la sociedad.

Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Harvester Press, Brighton, Inglaterra, 1982, p. 211.

42 Alain Touraine, "La voz y la mirada". *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. XLI, N° 4, 1979, p. 1305.

6. LA DEMOCRACIA COMO "HOMEOPATÍA" DE LO SOCIAL

Con ello se plantea la necesidad de pensar una democracia que incluya a lo social y no solo a lo partidario, pero no necesariamente sobre la base de la disolución de la figura del ciudadano en la del productor, como proponían los exponentes de la democracia conciliar de los años 20 y 30. Lo social se cura con lo social, dice Donolo, con lo cual la democracia podría definirse como "ese régimen que no impide la terapia homeopática de lo social"[43]. Hoy se escucha un cúmulo creciente de *voces que piden más sociedad y menos Estado*, pero sin abrazar la perspectiva neoliberal que reduce la cuestión a una mera retracción del Estado para dar lugar a un territorio de individuos posesivos e individualistas que se relacionan entre sí en un mercado omnipresente. La democracia requiere algo más que un Estado ampliado y un plural de partidos políticos que intervienen "por" la sociedad. Ese "algo más" se refiere, básicamente, a dos cuestiones.

Una de ellas es el fortalecimiento efectivo de organizaciones sociales intermedias, en tanto núcleos "especiales" de participación y decisión. Hoy ya no se trata tan solo de ver cómo la sociedad puede penetrar en el Estado en tanto lugar del poder, sitio de la política, sino más bien ver cómo las relaciones de poder permean en la sociedad misma y lo "político" como tal surge en el seno del ámbito "neutral" de lo puramente civil, privado, "social"[44].

Sindicatos, organizaciones campesinas, federaciones de estudiantes, asociaciones de mujeres, comisiones de vecinos, clubes deportivos y otras agrupaciones afines son la expresión cotidiana del quehacer de la sociedad: son su trama vital, espacios generadores de propuestas, formadores de redes de sociabilidad y territorios de gestación de identidades sociales. Estos espacios no solo constituyen lugares privilegiados de gestación de formas de resistencia y contraestrategias culturales y político-sociales, sino son, además, lugares de contención y repliegue de fuerzas político-partidarias, allí donde la represión o la imposición de una dictadura ha desmantelado el sistema de intercambios políticos formalizados.

La otra cuestión de ese "algo más" tiene que ver con el hecho de que la segmentación y la desagregación sectorial de "intereses" no ha eliminado a la masa, al partido o el papel preponderante del Estado,

---

43 Carlo Donolo, "Algo más sobre el autoritarismo político y social", *op. cit.*, p. 57.

44 Una reflexión histórico-política que incorpora estas ideas para un caso nacional está desarrollada en Benjamín Arditi y José Carlos Rodríguez, *La sociedad a pesar del estado. Movimientos sociales y recuperación democrática en el Paraguay*, El Lector, Asunción, 1987, especialmente pp. 91 y ss. Véase también el trabajo de Calderón y Jelin, *op. cit*.

pero ha modificado sustancialmente las relaciones entre masa, poder, política y vida cotidiana propias de un imaginario social heredado de los siglos XVIII y XIX. Desde entonces, como bien dice Carl Schmitt, el Estado ha dejado ya de ser el único sujeto de la política.

Hoy vemos una proliferación de iniciativas autónomas que se articulan a partir de múltiples y diferentes puntos de conflicto, poder y negociación en el tejido societal: movimientos o reacciones feministas, de derechos humanos, comunidades eclesiásticas de base, desocupados, inquilinos no propietarios u otros tienden a activar puntos societales tradicionalmente considerados como puramente "neutrales" o "naturales", es decir, no problematizables como temas de reflexión e intervención social[45].

Como relámpagos en un cielo azul, estas iniciativas permiten descubrir la trama invisible, poco institucional —pero sin lugar a dudas sumamente "real"— de la sociedad en su dimensión de malestar y conflicto, permiten visualizar la discriminación sexual, la represión y la tortura como políticas de un terrorismo estatal sobre la población cautiva de un país, el deterioro del medio ambiente, el problema de la guerra y las vías de la paz, etc., expandiendo así las fronteras de lo que constituye lo social, desnudando las formas de ejercicio del poder en el nivel capilar pensado por Foucault, y revelando las formas de auto-organización y de resistencia que no son estatales ni político-partidarias. Permiten ver lo invisible y desear lo imposible desde un nuevo imaginario, anclado en la realidad de una forma de lo "político" que comprende, pero trasciende lo estatal.

En fin, si bien es cierto que demandas insatisfechas de igualdad y participación efectiva de las masas pueden y deben ser canalizadas por la vía partidaria, también lo es el hecho de que se empieza a percibir la nueva realidad de lo "político", esto es, las autonomías microscópicas y precarias de subjetividades que, como colonos o francotiradores, surgen en lugares tanto socio-económica como culturalmente diversos y remotos del espacio desterritorializado y poco institucionalizado de lo "social". Esta nueva realidad refuerza el espacio tradicionalmente conocido como "sociedad civil"; busca canales, y arenas de formalización, expresión, confrontación y concertación sobre la base de sus demandas más allá de lo partidario o de un nuevo "rapport" entre partido, poder y participación.

Al potenciar estos elementos novedosos, surge la posibilidad de una respuesta que intenta erosionar y fragmentar el poder del simulacro de república democrática a través de una doble convocatoria: para

---

45 Alain Touraine, "¿Reacciones anti-nucleares o movimiento anti-nuclear?", *Revista Mexicana de Sociología*, abril-junio 1982.

la *participación* de los excluidos en los campos político, económico, social y cultural y, al mismo tiempo, para la búsqueda de la *igualdad* dentro de esos campos y más allá de la variante populista.

7. PARÁMETROS PARA FORMAS ANTIAUTORITARIAS DE RELACIONAMIENTO Y DE "HACER" POLÍTICA, SOCIEDAD, CULTURA

En suma, independientemente de si se trata del plano clásico del sistema político o del territorio en expansión de lo "político" en el seno de lo social, se trata de una propuesta para pensar modos de relacionamiento y de acción basados en una preferencia ética por la democracia. La propuesta apunta, al menos tendencialmente, a la configuración de un *ethos* antiautoritario en espacios estatales y políticos, pero también societales y de la vida cotidiana de los individuos.

Se puede sugerir una propuesta-marco para pensar modalidades de relacionamiento impulsadas por la sensibilidad antiautoritaria y autonomista que surge de la expansividad de lo social y la mutación/desplazamiento de los confines de lo político. Los parámetros dados en las columnas del cuadro siguiente configuran tres campos posibles para el desenvolvimiento de saberes y estrategias. Solo uno de ellos es solidario con las preocupaciones ya expuestas:

(1)	(2)	(3)
identidad	diferencia	límites/productividad
espejo	alteridad/el otro	lenguaje, institución, estructura, orden, poder
unidad	separación/ similitud	unidad en la separación (articulación)
monólogo	diálogo	sociedad

La columna (1) se refiere a formas autoritarias y totalitarias del relacionamiento y del "hacer"; incapaces de representarse al "otro" ante sí, se empeñan en reducir (3) a (1). Para las estrategias que surgen en este territorio conceptual, el "otro" no existe más que como espejo, sea de la doctrina, el líder, el movimiento, el "ser nacional" o la "patria"; debe ser una copia icónica de la unidad o identidad monológica.

En estos modos de pensar no desaparecen la diferencia ni el conflicto, pero estos son concebidos como algo de carácter ilegítimo y disruptivo, desviaciones inaceptables que deben ser corregidas y/o suprimidas. Ello no es privativo del "poder" entendido como instancia estatal o como "dominación"; también se puede apreciar en espacios cotidianos de intercambio social: en una oficina, una reunión social,

una junta de vecinos, un movimiento de mujeres, una asociación de padres, una reunión partidaria o un centro de alumnos.

La columna (2) o parámetro de las formas desmovilizadoras —que no siempre coinciden con las autoritarias y totalitarias— reivindica una suerte de "extremismo diferencial" que puede conducir a la desaparición del nexo social. Piénsese, por ejemplo, en la trasposición de un liberalismo manchesteriano radical al plano de lo político, en las propuestas del anarquismo comunitario o del basismo que eliminan toda estructuración de la autoridad o en algunas vertientes nihilistas que se aprecian en el amplio espectro posmoderno de hoy. Se trata de un reconocimiento del otro que radicaliza la diseminación de los referentes.

Tal es el caso de Roland Barthes en uno de sus últimos escritos. Refiriéndose al sujeto, dice: "¿acaso no sé que en el campo del sujeto no existe referente alguno? El hecho (sea biográfico o textual) queda abolido en el significante, porque coincide de inmediato con este (...) Yo mismo soy mi propio símbolo, no tengo nada con que compararme"[46]. Aquí Barthes busca subrayar la radical imposibilidad de reducir la diferencia a lo uno o lo mismo, a la identidad. Y lo hace forzando la argumentación, provocando un contraste radical a través del exceso. ¿Es ello válido? Tal vez. Para Althusser, al apelar al procedimiento de "curvar el bastón" del sentido común imperante hacia "el otro lado" para transformarlo, siempre se corre el riesgo "de curvarlo demasiado, o demasiado poco, riesgo de toda filosofía"[47].

Pero aceptar un grado de relatividad no implica convertir la noción de *todo vale* en principio fundacional o en idea-fuerza de un discurso o una práctica. La crítica de los referentes considerados como puntos de imputación absolutos y siempre idénticos a lo uno o lo mismo no implica un juego de espejos. Porque si la noción de relatividad es llevada al límite en relación con un referente —por ejemplo, definir cada excepción como un referente por derecho propio—, se llega a una dispersión en la que la noción misma de referente pierde todo sentido en el plano reflexivo y deviene factor desmovilizador en el plano político-estratégico.

Se trata de un imaginario de lo político y de lo social que tiende a reducir (3) a (2). El diálogo y la comunicación se daría entre subjetividades concebidas como una suerte de *mónadas* radicalmente independientes entre las cuales ninguna estructuración jerárquica sería en

---

46 Roland Barthes, *Roland Barthes*, Macmillan, Londres, 1977, p. 56.

47 Louis Althusser, "Tesis de Amiens" (1975), en *Dialéctica*, N° 3, julio de 1977, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Puebla. México, pp. 150, 155.

principio posible, puesto que siempre habría un temor a sacrificar la diferencia. Con ello, esta perspectiva no ofrece una opción respecto de la preocupación por la temática del consenso, la decisión y la gobernabilidad; los problemas relativos al desarrollo de una arquitectura institucional —la creación de arenas públicas para la puesta en práctica del conflicto y la concertación— tienen una posición residual en su reflexión.

La tercera columna —unidad en la separación— proporciona la opción más completa, por cuanto es definitoria de toda construcción que reconoce al "otro" dentro de un *orden*. Proyectos emancipadores que intentan forjar sistemas, órdenes y sociedades se formulan en términos de estrategias que apuntan a la creación de lugares para "el otro", para *múltiples "otros"*, es decir, para aquello que es diferente, pero a la vez similar a un "nosotros".

Las formas democráticas y libertarias de relacionamiento y de "hacer" —sea en el plano político, social, cultural u otro— exploran diversas coreografías de (2) en los territorios de (3). De esta manera, el margen de elasticidad que adquiere el poder permite el surgimiento de relaciones dialógicas de consenso, sin excluir la posibilidad real de conflictos o, lo que es igual, se reconoce el conflicto como algo plenamente "normal" y se coloca el tema de la institucionalización de arenas de conflicto y negociación en un lugar central de la reflexión.

4. LOS INTERROGANTES DE LA DIFERENCIA: ¿FRAGMENTACIÓN O PLURALISMO?

ACTORES SOCIALES Y MODERNIDAD

Alain Touraine*

La noción de modernidad fue asimilada a dos ideologías que no tienen nada que ver con ella. La primera, tal vez la más obvia, es aquélla por la cual el occidente europeo identifica la noción de modernidad con la de modernización. De esta identificación surge la idea de que la modernidad es creada por la misma modernidad. En otros términos, que la modernización de la sociedad moderna es enteramente endógena, o que modernidad y modernización, situación de modernidad y proceso de modernización son una sola cosa. Esa fue una visión fundamental y fue la definición de la filosofía de la historia progresista. Se pasó del Iluminismo a la filosofía del progreso con esta afirmación: la modernidad crea la modernidad; es decir, a través de procesos racionales se va a mayor racionalidad.

Esta es una idea muy difícil de aceptar, si uno agrega a la primera definición que acabo de dar de la modernidad otras también muy clásicas, por ejemplo, la de un Karl Polanyi o de un Weber, que decía que una característica central de la modernidad es la diferenciación funcional. Polanyi, como sabemos, insistió en el aspecto especial de la sociedad moderna: la autonomización casi total de la actividad económica.

* Director del Centre d'Analyse et Intervention Sociologiques, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, Francia.

Entonces obviamente si la característica central de lo que llamamos sociedad moderna es la autonomía, la independencia, la especificidad del mundo de la actividad económica es que no hay sociedad moderna. Es que esta economía puede estar vinculada tal vez con cualquier tipo de organización social. No habría una *Weltanschaung*, una cultura de la modernidad. Esto es contradictorio. Hablar de una sociedad moderna, hablar de una cultura moderna es contradictorio, porque eso corresponde a una visión global, holista, corresponde precisamente a la imagen que nos dieron de una sociedad premoderna, tradicional. Aquí se habla de la cultura tanto de los Nambicuaras o de los Tupís, pero una sociedad moderna se define precisamente —como bien lo dijo Polanyi y recientemente Daniel Bell— por su capacidad de desvinculación entre sectores. La característica fundamental de las sociedades modernas —muchos lo vieron desde el comienzo de las ciencias sociales— es que no hay una vinculación fuerte, automática, entre sectores institucionales. Entonces, ahí aparece un primer aspecto de la ideología de la modernidad, que llamo modernismo y que es el de la identificación de la modernidad con la modernización; y un segundo aspecto, el de la identificación de la modernidad con un tipo general de sociedad.

El modernismo es la ideología que afirma que la modernidad, la racionalización, la secularización, todo eso, está necesariamente vinculado con un proceso de cambio histórico y con una forma global de organización de la sociedad. Así se creó una visión muy especial que ha dominado las ciencias sociales durante varias generaciones, la idea de que hay un eje central de análisis de las sociedades: el eje tradición/modernidad. El método de las ciencias sociales fue básicamente el de ubicar una sociedad, un país, una institución, un individuo, un grupo en este eje. Desde Tönnies hasta Linton, Redfield, y por supuesto Parssons y sus modelos de variables. Hay una oposición lineal evolucionista. Una sola dirección de análisis, el análisis del contenido del funcionamiento de la estructura social y el análisis del proceso de transformación histórica son una sola cosa. Esto se entiende bien en el tiempo de Marx, porque en esa época existía solamente un tipo de sociedad industrial que era la inglesa. Entonces era fácil, y casi inevitable, identificar un tipo de sociedad con un proceso; y la palabra capitalista indicó a la vez un tipo de sociedad y un proceso de desarrollo de industrialización. La industria y la industrialización fueron analizadas con las mismas palabras, con los mismos instrumentos analíticos. Y el resultado fue obviamente una visión que recientemente todavía fue utilizada por Rostow y otros pensadores que presentaron a la humanidad como una caminata en la que cada animal camina por detrás del que lo precede; empieza con el animal de los Estados Unidos y se

termina con el de Bangladesh y todos están siguiendo el mismo camino, porque uno es 99% moderno y el otro es 99% tradicional, pero es una cuestión de porcentaje y de pasaje lineal, como decía muy bien Seymour-Martin Lipset, en un libro destinado a los latinoamericanos, que se llama *The First New Nations*: "Nosotros, en el tiempo de Jackson éramos como ustedes son ahora. Un día, si trabajan bien, ustedes serán como nosotros ahora." Entonces hay que seguir la lección del maestro, del maestro inglés, del maestro americano, del maestro ruso o chino, o no sé de que país, para avanzar en el camino de la historia, en la autopista de la modernidad.

Sin embargo esta visión global, ideológica, fue criticada desde muy temprano. Para tomar un primer ejemplo muy conocido, un filósofo y economista alemán habló de la acumulación primitiva indicando que la formación del capitalismo moderno no se realiza solamente a través de procesos económicos, sino a través de la violencia del Estado. Pero el ejemplo más importante de la crítica del modernismo es seguramente Max Weber, porque todo su pensamiento nos presenta una doble visión del mundo moderno. Por un lado, el mundo moderno —como ya lo indiqué— está creado por la racionalización, la secularización y la *Entzauberung*, el desencanto de lo mágico, de la cual habla Weber; pero por el otro, Weber insiste constantemente en el carisma, en el principio del liderazgo. Y esto porque Weber estaba delante de un problema muy concreto: vivía en un país que no tenía una burguesía fuerte, y la burguesía alemana de Frankfurt había sido liquidada en el 1848; entonces el Estado, el Estado nacional y nacionalista tenía que desarrollar el país, tenía que reemplazar a la burguesía débil. Esta también fue la experiencia de Francia y después lo fue de la mayoría de los países del mundo. Es decir que Weber se encontraba ante la necesidad de desarrollar de manera simultánea una teoría de la modernidad y otra de la modernización, que no sólo no implicaban los mismos conceptos sino que en cierta manera utilizaban conceptos contradictorios. Después, esta distancia entre modernidad y modernización se amplió. En la primera etapa que estaba mencionando, en la del caso alemán, italiano, japonés, el Estado tuvo el papel central, pero intentó y alcanzó a crear una burguesía nacional capitalista. Luego, la distancia aumentó y la industrialización soviética se realizó a través de un proceso revolucionario, a través de la formación de un partido Estado, a través del nacionalismo, etc. Es decir, a través de una serie de factores de movilización de recursos que no tienen nada que ver con la racionalidad.

Más tarde, muchos países entraron en el proceso de modernización, de desarrollo, a través del nacionalismo o incluso a través de una revolución o movimiento revolucionario de liberación nacional.

El resultado es que hoy en día nadie puede pretender, para ningún país, que la modernidad sea creada por la sola modernidad.

Nosotros, en la vieja tradición judeo-cristiana, producimos nuestra modernidad a través de un factor fundamental: la culpabilidad, la conciencia del pecado. Este miedo, esta imposibilidad de aprovechar los bienes del mundo creó este gran movimiento de transformación, pero también lo crearon la búsqueda del lucro, la violencia física, el servicio del Rey o de la familia, el nacionalismo, la atracción de la frontera abierta; numerosos factores que explican la formación de una economía moderna. Más recientemente esta oposición entre modernidad y modernización se ha vuelto obvia en un caso que todos conocemos: el de la victoria de la empresa japonesa sobre la norteamericana. No cabe la menor duda de que las empresas norteamericanas son más modernas. Las *business school* norteamericanas son la última forma del Iluminismo; aplicar principios racionales, generales a la organización de las empresas. Las empresas japonesas no son modernas y en muchos aspectos funcionan de manera absolutamente irracional. Las grandes decisiones son tomadas muy lentamente por gente de entre 70 y 80 años. No hay movilidad de la mano de la obra de los dirigentes, sino un inmovilismo casi total; sin embargo, no es tan catastrófico el resultado. Es decir que la movilización de recursos es muy fuerte. Estas empresas no son modernas, pero son modernizantes. Y a veces algunos países son modernos pero no muy modernizantes. Ese fue y es en gran parte el caso de Inglaterra, de Francia, de Argentina y de algunos países más. Es decir que hay una oposición fundamental y esto me parece decisivo como crítica de la ideología modernista de la Europa de los siglos XVIII, XIX y parte del XX.

Después de esta primera crítica, desvinculando modernidad y modernización, surge otra en contra de la visión global del modernismo mismo. Como todos sabemos, esta crítica brotó a fines del siglo XIX pero estalló realmente con la Primera Guerra Mundial. Apareció entonces esta idea de que la civilización moderna, la sociedad moderna, no era tan sólida, tan eterna como se pensaba y que podía morir, como decía Paul Valery. Pero durante el último medio siglo, o más de medio siglo, fue creciendo otra visión de la sociedad moderna, totalmente opuesta a la filosofía optimista del progreso. Por supuesto en el mundo europeo la experiencia central fue la experiencia del nazismo, porque el grupo humano más destruido por el sistema nazi fue aquél que se había identificado más profundamente con el racionalismo universalista. Como lo dijo muy bien Adorno, no se puede mantener el iluminismo racionalista después de Auschwitz, porque murieron allí los representantes más directos de este racionalismo universalista: los judíos europeos. Después de la guerra, en una situación mucho menos

dramática, la idea que aparece es la de que este aumento de la capacidad de acción de la sociedad moderna sobre su medio ambiente, sobre su propio funcionamiento, podría significar un aumento peligrosísimo del poder central de decisión. Que tal vez el resultado principal de la modernidad no fuese la capacidad técnica de las máquinas, de la creación de bienes, sino la capacidad autodestructora de las armas. La idea de modernidad se volvió entonces ambivalente. Las nuevas tecnologías, la conquista del espacio, por un lado; la guerra nuclear, por el otro. Es así que, durante los años setenta predominó en todas partes (en América Latina en la forma de una teoría extrema de la dependencia; en Europa en las ideas de Marcuse, Althusser o Foucault) la imagen de una sociedad moderna como totalmente dominada o por un sistema central de poder —visión de Marcuse o de Althusser— por un sistema difundido, una microfísica del poder —visión foucaultiana de esta imagen negativa del modernismo.

Así llegamos a la crisis total del modernismo, a la desvinculación de los tres elementos: la racionalización, núcleo central fuerte; la identificación de la modernidad con la modernización, destruida; la identificación de la modernidad con una filosofía del progreso-reemplazada por la visión crítica negativa del totalitarismo —real o virtual— de la sociedad moderna. Así llegamos, repito, en la segunda mitad de los años setenta, a una crisis total del modernismo y a veces a una crisis de la misma noción de modernidad. Por lo tanto, es necesario tener una clara visión de ese proceso. Primero es el optimismo de la filosofía del progreso que se desarrolla nuevamente a partir de la Segunda Guerra Mundial; después, la visión crítica, estructuralista, marxista, posterior al 68 americano, alemán, italiano o francés, que predominó durante la década del setenta. Y finalmente la liquidación violenta de todo eso, que suprime cualquier tipo de referencia a un proceso global y a veces elimina la misma noción de modernidad. A nivel de la vida intelectual occidental, no se trata de fenómenos muy dramáticos sino de que durante algunos años, cinco, seis, ocho para los más lentos como Francia, se desarrolló la idea de la antimodernidad, de la no-modernidad, de la postmodernidad. Es decir, el abandono total de cualquier sistema de referencia a entidades histórico-sociales más o menos globales.

En realidad esta idea del postmodernismo durante su breve vida tuvo dos aspectos: uno es el de la aceleración de la modernidad. Esa fue la primera definición de la modernidad, la más clásica, como la de Baudelaire, que estudiando a los pintores dijo: "la modernidad es lo efímero, lo transitorio, el cambio permanente". Nuestro siglo, nuestro período ha observado esta capacidad de cambio acelerado, con Picasso creando un nuevo lenguaje cada seis meses o cada día o cada hora.

Es una creación sin fin y acelerada. Pero por encima de este hipermodernismo apareció también una posición más radical sustentando la desaparición de cualquier principio de centralidad. Esto en las ciencias sociales fue expresado de manera tranquila, pero con mucha fuerza por Levy Strauss, cuando decía “espero que nuestro progreso sea tan rápido que finalmente alcancemos el nivel de los indios de América del Norte”. “Porque esta gente —decía— tiene la capacidad de crear una cultura completa cada 50 kilómetros, mientras nosotros estamos comiendo en los mismos platos y viviendo en las mismas casas en todo el mundo”.

Surge entonces la imagen de la diversidad, de la especificidad, la búsqueda en cierta manera de la identidad y de la diferencia. Eso por supuesto tuvo consecuencias mucho más radicales a nivel mundial. Por ejemplo, la de un antimodernismo que se transformó en antimodernidad. Después de un siglo o siglo y medio de revoluciones en nombre de la modernidad empezaron las antirrevoluciones en contra de la modernidad. Tal vez la primera antirrevolución fue la mexicana, porque fue el primer gran movimiento popular en contra de una revolución blanca, la de los científicos y la del capital extranjero. Y si menciono la revolución blanca es porque la última manifestación de esta antirrevolución antimodernista es la revolución iraní. Pero el mundo entero, desde el ‘Papa de Teherán’ hasta el ‘Ayatollah de Roma’, están tratando de desarrollar una visión nueva de la comunidad, del pueblo shiita, del pueblo cristiano. Esto no significa que todo lo que pasa en el mundo da lo mismo, sino que no hay que tener una visión extrema ni muy negativa de lo que está pasando en tal o cual parte del mundo, porque lo que observamos, en casi todas las partes del mundo, es que hay esfuerzos para vincular modernidad y modernización sin confundirlas, buscando otro desarrollo. Cuatro o cinco años atrás la Universidad de las Naciones Unidas en Tokyo, bajo el liderazgo de Anouar Abdel-Malek, desarrolló una serie de estudios y algunos coloquios, especialmente uno muy interesante, en Kioto, en el que intelectuales de distintas partes del mundo, incluso algunos latinoamericanos, pero más asiáticos, africanos, etc., comenzaron a buscar una especificidad del modelo de desarrollo de cada región, de cada país o de cada civilización. Esto puede ser, o es peligroso, porque si bien es cierto que el pecado europeo fue identificar la modernización con la modernidad y entonces considerar su propia historia como la historia universal (que es la definición de la colonización), lo que estamos observando es la negación de la modernidad en favor de la pura diversidad de los caminos de modernización. Mientras, obviamente, nuestro pensamiento tiene que organizarse alrededor de la unión tensa de dos

principios: la unidad y la modernidad, la pluralidad de los procesos de modernización.

Con respecto al momento actual observamos que aparecen trabajos con mucha influencia que están tratando o de volver al viejo Iluminismo o de dar una forma nueva al Iluminismo, con un esfuerzo de reacción contra la especificidad cultural de cada parte del mundo. Por ejemplo, Alain Finkielkraut está tratando de volver al universalismo occidental clásico y, de una manera mucho más evolucionada, mi amigo Habermas está construyendo una nueva versión del Iluminismo del siglo XVIII.

Personalmente, quisiera buscar otra salida a la crisis peligrosa de la modernidad, vital, positiva, del modernismo. Porque en realidad la definición que di al comienzo de la modernidad como una definición negativa, de liberación del pasado, de liberación de la tradición, es una cosa muy positiva, que creó y crea todavía mucho entusiasmo. Porque cuando está acabada esta liberación, cuando el mundo de los roles adquiridos ha reemplazado al mundo de los roles adscriptos, esta fuerza liberadora de la racionalización ya no tiene fuerza, no tiene sentido porque está actuando en un vacío. Entonces ha llegado el momento de dar un contenido positivo, cultural a la modernidad. Creo que ése es el punto central del debate actual. Creo que la modernidad (no el modernismo que hay que suprimir) no puede ser definida hoy por la racionalización sino por la otra tradición cultural de Occidente.

Esa otra tradición, la tradición positiva de Occidente, es la construcción del individuo. Y toda la historia del progreso puede ser reescrita como la producción, parte por parte, órgano por órgano, del individuo. Empezamos dándole un cerebro: la razón, contra la tradición. Ese no fue el final de la evolución, sino el primer paso. Entonces el hombre mecánico y racional, el actor central de la tradición materialista, que es la tradición europea, coincidió con el racionalismo. Después, lo que llamamos la sociedad industrial agregó órganos importantes al hombre. La sociedad industrial le dio músculos y piel, fuerza física; agregó al cerebro un cuerpo. Luego nuestra sociedad le dio otros órganos, otras funciones. Ahora no es solamente cerebro, músculos, sino también, y más bien, sexo, imaginario. Finalmente estamos entrando en una sociedad en la cual el individuo es un ser comunicado, capaz de crear e intercambiar con otros señales, lenguajes y sistemas de comunicación.

Así, la historia de la modernidad es la formación por etapas del individuo. La desaparición de todos los principios metasociales y el abandono progresivo del hombre solamente racional. Por eso hay que abandonar la filosofía progresista de la historia, porque la modernidad más avanzada no se define como más liberada, como más racional,

sino como más integradora. Y todo el movimiento cultural que estamos viviendo durante estos últimos siglos consiste en recuperar: recuperar un cuerpo, recuperar la memoria, recuperar la capacidad de imaginación por encima de la pura razón. Por eso, creo que el arte más moderno y más representado de la actualidad es la danza, porque es a la vez técnica y movimiento; no es búsqueda de identidad en la inmovilidad sino en la comunicación y en el manejo técnico del cuerpo. Estamos entonces en un mundo individualizado. La palabra y el tema del individualismo tienen muchos sentidos. Pero así fue antes de esta gran modernidad en la que vivimos; también tuvimos una serie de niveles jerarquizados, desde la costumbre, los sistemas de reproducción y control social y cultural, hasta esta formación de grandes movimientos religiosos, políticos, hacia lo trascendental, hacia lo metasocial; y nadie va a confundir este mundo religioso, en el sentido Durkheimniano, con el mundo místico. De la misma manera estamos viviendo con todos los niveles de individualización y de individualismo, desde el utilitarismo hedonista de hoy hasta la construcción del individuo como actor y del actor como sujeto, es decir, de la construcción de la creatividad y de la capacidad del actor de actuar contra los sistemas de dominación. Porque la idea de individuo sale del mundo puramente utilitarista, se construye en contra de enemigos, de obstáculos. De la misma manera que el racionalismo se construyó contra el tradicionalismo, de la misma manera que la imagen del hombre trabajador se construyó contra el *management*; de la misma manera, esta capacidad del individuo de crearse como individuo se está gestando contra los nuevos sistemas de dominación, es decir, contra la capacidad de las industrias nuevas, de crear y difundir y controlar industrias de bienes simbólicos y culturales, lenguajes, imágenes, representaciones, actitudes, etcétera.

Entonces se trata de la formación de una capacidad creciente del individuo, de los grupos, de las sociedades y de los sistemas sociales, para manejar la vida individual, para controlar su vida. Y la noción vida es más central hoy que en el pasado, tanto como lo fue la de justicia social en el siglo XIX o la de libertad política dos o tres siglos atrás.

Para terminar, ¿cuál es la situación, cuál es el aspecto hasta cierta medida específico, de América Latina en este proceso? Yo diría que América Latina en gran parte ha participado en la ideología modernista. Pero en el momento actual América Latina, la clase media del mundo, no puede seguir ni el camino de los países que creen enteramente en su universalismo racionalista ni tampoco el de un culturalismo que ponga el énfasis solamente en su diferencia y en su especificidad. De ahí viene la situación intermedia apasionante de América Latina, para bien o para mal. Es decir, que los latinoamericanos siempre fueron

terceristas (tal vez se pueda decir lo mismo de la India, por ejemplo, y de algunas otras partes del mundo). Los latinoamericanos siempre buscaron una manera de combinar la modernidad, la racionalización económica, con un proceso nacional, específico de modernización. Y el éxito o el fracaso de cada país del continente se explica en términos de éxito o fracaso de esta combinación, de esta capacidad de combinar la modernidad y una modernización.

Muchas veces en el pasado y en el presente la solución o las soluciones latinoamericanas fueron a bajo nivel. Se importó, no se produjo la modernidad en forma de capitales, de empresarios, de ideas, de esquemas de educación. Tampoco se crearon procesos de movilización de recursos, siendo procesos de distribución y participación compensada por procesos de exclusión social o cultural. Entonces en este caso, a pesar de una retórica de combinación de la modernidad con una modernización, o de la búsqueda de un proceso nacional o regional específico de modernización, hubo una falta de acción. América Latina demasiado a menudo fue un continente de actores sin acción, de situaciones revolucionarias sin revolución, de industrias y empresas sin empresarios y hasta de sindicatos sin movimiento obrero.

Ahora, el problema es saber si hay una posibilidad de separar, combinar y desarrollar de manera simultánea la modernidad y la modernización. Creo que la condición para América Latina, para los países europeos, para cualquier parte del mundo, de esta combinación entre la modernidad y una modernización es la creación, por parte de los intelectuales, de esta noción nueva y positiva de la modernidad que acabo de describir. Entonces, gestar el tema de la acción, del actor, del actor social, de los movimientos, de la innovación cultural, de la protesta también, todo eso, es la condición que permite integrar la referencia central a la modernidad, a la racionalización con otra referencia, tan importante, tan central como la primera, la especificidad de una historia, de una situación nacional.

A mí no me corresponde indicar cuál es el camino para un país u otro en un momento u otro. Quisiera solamente dar estas primeras pautas de análisis para indicar que, a pesar de las apariencias, una discusión como la nuestra sobre la modernidad, el modernismo, la crisis de la modernidad, no es un puro ejercicio de intelectuales desarraigados sino más bien una condición fundamental para salir de la crisis actual.

TRANSFORMACIONES CULTURALES E IDENTIDADES SOCIALES

Enzo Faletto*

1. MODERNISMO Y POSTMODERNISMO EN AMÉRICA LATINA

No es ajena América Latina a la discusión europea y estadounidense sobre modernismo y postmodernismo y al igual que en esos casos se entrecruzan en el debate una serie de dimensiones. Por una parte, la comprobación de transformaciones tanto en el ámbito de la estructura económica como en el de la estructura social y la estructura política; por otra, cambios en las orientaciones culturales básicas que orientaron la conducta de los distintos grupos sociales o en aquellas que manifiestan orientaciones generales comunes a todos ellos. Además, a menudo no sólo se trata de un diagnóstico de situaciones transformadas, sino que modernismo y postmodernismo adquieren el rasgo de una confrontación polémica, en donde el postmodernismo aparece como una ideología que se enfrenta a los supuestos básicos de la ideología de la modernización y a sus resultados, suscitando por consiguiente una respuesta también polémica.

Ha sido quizás en el campo del arte donde la polémica ha adquirido mayor vigor, tanto en literatura como en artes plásticas y arquitectura. Se trata de la crítica a Le Corbusier, a Wright, a Proust, a Joyce, a Stravinsky,

* Investigador Comisión Económica para América Latina (CEPAL).

de la valoración de la nueva pintura Pop, del intento de no separación entre "alta cultura" y "cultura popular", de una disolución de la filosofía como filosofía sistemática, de la valoración de la diversidad y de la diferencia, de una confrontación, a veces, entre racionalidad y afectividad.

Pero el postmodernismo no se postula sólo como el surgimiento de un nuevo estilo, se pretende como "un concepto periodizador cuya función es la de co-rrelacionar la emergencia de nuevos rasgos formales en la cultura con la emergencia de un nuevo tipo de vida social y un nuevo orden económico" (Jameson). Esta nueva sociedad postmoderna es la que también se ha llamado sociedad postindustrial, sociedad de consumo, sociedad de los medios de comunicación, del capitalismo multinacional o con varios otros calificativos.

Como siempre, el problema latinoamericano es determinar la particularidad que asumen tales procesos, teniendo en cuenta que su capitalismo es un capitalismo periférico y dependiente, que los modos de sus relaciones sociales implican diferencias debidas a lo que en América Latina son las oligarquías, los distintos sectores de la burguesía, los sectores medios, la clase obrera, los sectores populares y el campesinado, cuyos rasgos de especificidad la sociología latinoamericana ha mostrado abundantemente. Del mismo modo, sus manifestaciones culturales también adquieren un rasgo de particularidad, íntimamente vinculada a la particularidad de su estructura económica y social.

Ciertamente, una serie de manifestaciones parecieran avalar la idea de que también tiene lugar en América Latina el cierre de un ciclo que se podría llamar moderno para dar lugar a formas de postmodernidad; entre ellas, la importancia que adquieren los nuevos movimientos sociales como reivindicación de la diversidad y la particularidad, la crítica —de distinto signo— a las formas de la relación económica y a las formas de la relación política, en especial a instituciones como el Estado, la valorización de formas culturales expresivas como la religiosidad popular, la música juvenil o la búsqueda de nuevos lenguajes literarios o plásticos. Junto a ello, la transformación de la estructura de las relaciones económicas y de las relaciones sociales, entre las que se destaca la nueva estructura agraria, con el surgimiento de una economía agraria empresarial y una economía campesina, una estructura capitalista en donde adquiere particular relevancia el sector financiero y las nuevas modalidades de articulación, internacional, sectores medios vinculados a los llamados "servicios modernos", una clase obrera cuya significación —incluso numérica— tiende a ponerse en duda y sectores populares urbanos para los cuales ya no resulta adecuada la pura noción de marginalidad.

Pero estos fenómenos y muchos otros, ¿son suficientes como para hablar de un nuevo período ya en ciernes en estas distintas manifestaciones, de un nuevo sistema cultural que constituye orientaciones de

sentido distintas, de las hasta ahora vigentes, en las identidades sociales y en sus modos de relación política, económica y social?

2. EL MODERNISMO EN AMÉRICA LATINA

Ciertamente que no es errado el llevar el análisis de la modernidad hasta lo que son sus fuentes más originales, tales como el racionalismo y la ilustración, y cómo ésta se expresó a partir del siglo XVIII en la historia de América Latina, y encontrar ahí muchos de los determinantes de la modernización postoligárquica que tiene lugar a principios de este siglo (Morandé). No obstante, para nuestros propósitos, conviene centrarse en fechas más próximas, como podrían ser la constelación de los años veinte, que marcan un punto de inflexión en la historia latinoamericana, y sobre cuya significación existe relativo consenso. Son los años alrededor de los veinte, en que tiene lugar la constitución de nuevas formas políticas que se postulan como antioligárquicas (la revolución mexicana, el batllismo, el irigoyenismo, el alessandrismo) y que abren un ciclo de movilización popular y de presencia de sectores medios como nuevos actores en la política que, paulatinamente y en otras fechas, irá teniendo lugar en otros países de la región.

Son los años de la reforma universitaria de Córdoba (1918) y de la Semana de Arte Moderno en San Pablo, Brasil (1922), acontecimientos ambos que requieren ser cuidadosamente considerados, pues en ellos se expresa la particularidad de los modos de conciencia en América Latina. Por una parte tiene lugar una aguda percepción de los fenómenos significativos de la situación mundial, lo que significa situarse en la "modernidad" y en los temas que ella implica y por otro, la búsqueda de una definición de identidad que supere el folklorismo y lo pintoresco.

En el plano de la estructura social, el surgimiento del modernismo está estrechamente asociado a la presencia social y política de los sectores medios, cuyos representantes más connotados son la intelectualidad artística y literaria y el movimiento juvenil expresado en los estudiantes. El surgimiento del movimiento obrero es otro de los fenómenos que caracterizan la modernización. Sectores medios y sectores obreros son —si puede así decirse— el producto del nuevo fenómeno urbano, otro hecho que requeriría de reconsideración sociológica, en especial en cuanto se refiere al significado de la modernización.

Como muchas veces se ha sostenido, existe una íntima relación entre el surgimiento y presencia de los sectores medios y la modernización latinoamericana. Sin embargo, hay en ello una paradoja de interés; como se decía, sus representantes más expresivos son los intelectuales y la juventud estudiantil y ninguno de ellos quiere reconocerse abiertamente como la expresión de los intereses particulares de

ese sector social. Se postulan más bien como un grupo que está por encima de los intereses inmediatos de una clase o de un grupo social; son en cierta medida el correspondiente ideológico y cultural de la famosa “intelligentzia” rusa. Los temas que formulan serán decisivos en la conformación de las identidades sociales y será en torno de ellos que se organizarán las conductas de los distintos grupos que conforman la sociedad latinoamericana.

La modernización aparece, desde un punto de vista político, social y cultural, con la lucha por la renovación del poder oligárquico, y la forma inicial de su planteamiento es la contraposición oligarquía-pueblo. Lo que está en juego es el intento de fundar en nuevos valores la idea de nación, valores que son contrapuestos a los que sostenía la oligarquía. La evolución de la idea de pueblo, su relación con el concepto de nación, es también otro de los temas que requiere de mayor profundización, tanto en su formulación cultural (arte y literatura), como en su formulación política. El significado de la noción de pueblo en la conformación de las identidades sociales, ya sea como elemento de auto-identificación o como elemento esencial de referencia es elemento clave para la comprensión del proceso político-social y del tipo de relaciones sociales existentes por un largo período en la historia de nuestros países.

También la modernización es —como amplio fenómeno cultural— conciencia de lo latinoamericano y, como se apuntaba, se da en ello cierta paradoja. Es por una parte apertura a los nuevos temas que estaban plasmándose en el mundo europeo. Temas que aparecían en los “constructivistas” y “futuristas”: una nueva mirada sobre la “realidad”, la influencia del cubismo y la abstracción, la toma de conciencia del mundo de la máquina, una distinta concepción del tiempo y de la subjetividad, pero a la vez un juicio crítico sobre el mundo europeo que hasta ese momento había constituido casi por definición el modelo a alcanzar. En ello tuvo especial significación el impacto que causó la guerra, deteriorando el modelo de civilización y cultura europea. Como muchos de los propios protagonistas intelectuales de la modernización señalaron, la conciencia de una identidad latinoamericana fue un descubrimiento hecho por los latinoamericanos, al tener una experiencia de vida concreta en Europa. La afirmación de la identidad tuvo manifestaciones polémicas; baste citar la difusión del “arielismo” y el surgimiento de una conciencia antiimperialista. Lo importante es que lo latinoamericano se afirmaba no sólo como lo distinto, sino también como el surgimiento de una sociedad y una cultura joven destinada a reemplazar a la ya envejecida y agotada cultura europea. La identidad “latinoamericana” aparecía también como otro de los elementos fundantes de la nación.

Lo que se quiere subrayar es que la transformación cultural que significó la "modernización" tuvo, entre otros, dos resultados decisivos en la conformación de las identidades sociales latinoamericanas: una reformulación —por lo menos— de las ideas de pueblo y de nación, ambas estrechamente asociadas. Es alrededor de esos núcleos que las identidades sociales tenderán a ser constituidas, proporcionarán los elementos de definición para cada grupo social concreto e influirán de manera decisiva en la conformación de sus orientaciones de acción.

3. LA EVOLUCIÓN DE LA MODERNIZACIÓN

Resultaría quizá no sólo intelectualmente atrayente sino también esclarecedor trazar el itinerario que va desde la celebración de la Semana del Arte Moderno en San Pablo hasta la creación de Brasilia; es probable que se encuentre en un análisis profundo de ese tipo de evolución una serie de pistas que el análisis político o el de la transformación de las estructuras económicas y sociales no permiten revelar con claridad.

No obstante, conviene atenerse por ahora a cosas, por lo menos para quien escribe, más conocidas. Existe también consenso de que si algo conformó, particularmente a partir de la Segunda Guerra Mundial, la idea de modernidad fue —además de lo señalado— la noción de desarrollo, o si se quiere la "ideología desarrollista". No es ni siquiera necesario trazar el esquema de su historia, que es por todos conocida. Lo que interesa destacar es que el desarrollismo actuó durante largo tiempo como virtual "conciencia nacional" y fue alrededor de sus opciones que se construyeron gran parte de las identidades sociales: de los empresarios, de los sectores agrarios, de la tecno-burocracia, de los sectores medios, de los obreros, de los sectores populares urbanos y así por delante.

Dentro de las distintas fases del proceso de desarrollo cabe destacar la significación que tuvo la idea de una "alianza desarrollista" de la cual idealmente formaban parte todos aquellos grupos sociales favorables al proceso de modernización tanto económica como social y política. Ideas como las de industrialización, autonomía nacional, función del Estado, democracia política y social constituían los elementos de identidad de los grupos que conformaban la alianza desarrollista. Para seguir citando ejemplos brasileños, un estudio de profundo interés es el del significado de la Campaña de Petrobras (1955) (nacionalización total de la extracción de petróleo y parcial de su refinamiento) que logró movilizar a amplias capas de la población detrás de ese objetivo. Tal como éste podrían encontrarse en cada uno de los países de la región momentos en que la opción del desarrollo nacional constituyó el punto alrededor del cual se precisaban los contenidos específicos de las distintas entidades sociales.

Si la oposición entre lo "moderno" y lo "tradicional" parecía constituir el punto de clivaje de las opciones sociales, a poco andar los conflictos en el interior de la modernidad adquieren la mayor importancia, aunque por paradoja, en muchos países la quiebra de la "alianza desarrollista" la desata el tema de la reforma agraria. De hecho pasa a ser mucho más importante la "orientación de desarrollo" por la cual los distintos grupos sociales optan y la pugna por esta orientación constituirá los elementos significativos de la identidad social. Como es sabido, en muchos casos la pugna por la "orientación del desarrollo" apareció estrechamente vinculada a las experiencias autoritarias que tuvieron lugar en un importante número de países.

4. LA CRISIS DE LA MODERNIZACIÓN: ¿POSTMODERNISMO?

Fernando H. Cardoso planteaba que quizá lo que caracteriza el momento actual es la crisis de la razón, que se expresa como pérdida de confianza en ella como principio ordenador del mundo, como técnica, impacto de esa pérdida de confianza en el desgaste de las nociones de "progreso" y "desarrollo" y debilitamiento de la creencia en las instituciones. Por su parte, Aníbal Pinto sostiene que la crisis se manifiesta en las insatisfacciones respecto del funcionamiento del modelo vigente, cuyas manifestaciones más comunes son: la insatisfacción frente a la distribución del ingreso (lo que implica insatisfacción respecto de la desigualdad social), insatisfacción respecto de los niveles de ocupación, de la no cobertura de necesidades básicas, del derroche por consumismo, del derroche de recursos no renovables, del deterioro ecológico, de la calidad de vida, respecto de los derechos humanos y de las formas de la relación política.

Lo que conviene preguntarse es hasta qué punto la conciencia de la crisis es el rasgo que caracteriza la actual situación latinoamericana, ¿por quiénes y de qué manera es percibida?, ¿es vista como una crisis de coyuntura o, para utilizar la terminología gramsciana, es percibida como "crisis orgánica"? Si la conciencia de la crisis es el tema principal, las identidades sociales tenderán a constituirse, por lo menos en un primer momento, alrededor de las formas de negación y de ruptura respecto del sistema vigente.

Quizás sí una manera de otorgar una mayor concreción a una posible investigación sobre el tema de las identidades sociales sea el abordarlo a partir de las formas que adquieren, en los distintos grupos sociales,las concepciones de la política. Preocupa principalmente hoy día las relaciones que se dan entre la experiencia política y la opción democrática. El problema es el valor social que cada uno otorga a la democracia como respuesta y superación del autoritarismo. Los temas parecieran ser la democracia, la conciencia de sus posibles límites

y las opciones de su profundización en la economía, en la sociedad y en el sistema político.

El tema de la crisis es uno de los temas más recurrentes del pensamiento contemporáneo; tampoco estuvo ajeno en la toma de conciencia que dio origen al período de modernidad, pero esto no basta para constituir un nuevo período. Como se apuntaba, con el concepto de postmodernidad se pretende relacionar el surgimiento de nuevos rasgos culturales con la existencia de un nuevo tipo de vida social y un nuevo orden económico. Si esto es así, ¿cuál es la particularidad del postmodernismo latinoamericano? ¿Qué hay más allá de la crisis de la modernidad? ¿Alrededor de qué nuevos temas se reestructuran las identidades sociales?

En la crítica a la modernidad se confunden a veces postmodernistas y antimodernistas. No puede olvidarse que en sus inicios el modernismo, tanto en su versión europea como en su versión latinoamericana, fue un movimiento de oposición al orden vigente. Hay una crítica neoconservadora a la modernidad, un postmodernismo que pretende un regreso a la tradición y que a pesar de su crítica cultural es una consagración de lo premoderno. Más aún, si denuncian los "males de la sociedad", éstos se encuentran en la esfera de la cultura moderna, pero no se establecen las relaciones de la misma con la estructura social y con la estructura económica (Habermas).

Una postura distinta parece existir en aquellos que quieren enfrentarse a una "modernidad" que ha dejado de ser renovadora para transformarse en "cultura oficial", aunque por ahora el acento aparece más puesto en las rupturas que en la conformación de los nuevos temas de la identidad social y asalta la duda de si esta sería posible en una era que, como postula Baudrillard, se caracterizaría por "la muerte del sujeto" y por una patología de la esquizofrenia, en donde "el esquizofrénico queda privado de toda escena, abierto a todo a pesar de sí mismo, viviendo en la mayor confusión".

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Jameson, Frederic, "Posmodernismo y sociedad de consumo" en *La posmodernidad* (varios). Editorial Kairos, Barcelona, 1985.

Morandé, Pedro, *Cultura y modernización en América Latina*, Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.

Cardoso, Fernando H., "*O desenvolvimento na berlinda*" en *As ideias e seu lugar*, Cadernos CEBRAP, núm. 33, Brasil, 1980.

Pinto, Aníbal, "Notas sobre estilos de desarrollo en América Latina", en *Revista de la CEPAL*, primer semestre de 1976, Santiago de Chile.

Habermas, Jürgen, "La modernidad, un proyecto incompleto" en *La posmodernidad* (varios), Editorial Kairos, Barcelona, 1985.

Baudrillard, Jean, "El éxtasis de la comunicación" en *La posmodernidad* (varios), Editorial Kairos, Barcelona, 1985.

LA POST-MODERNIDAD EXPLICADA DESDE AMÉRICA LATINA

Sergio Zermeño*

1.

¿Por qué el estructuralismo althusseriano tuvo tanto éxito en América Latina y por qué lo están comenzando a tener las tesis de la postmodernidad?

Quizás porque en los dos casos se nos libera de algo: Althusser, en uno de sus primeros y más famosos escritos, afirmaba que, a pesar de las contradicciones centrales del capitalismo, Lenin, en *Cartas desde lejos*, supo dar todo su valor al momento de la coyuntura, a la voluntad política encarnada en el partido y así sobredeterminar las férreas tendencias de la infraestructura. Poulantzas y Balivar fueron más allá: nos liberaron del plano de la obligación de supeditar nuestro pensamiento sobre la sociedad y la historia a lo económico cuando nos recordaron que este plano, en distintas matrices, adquiría pesos variables, y de ahí profundizaron la propuesta de la *heterogeneidad* o, como se decía en la época, de la "articulación de modos de producción" con distinta predominancia entre infra y super-estructura en una misma formación social. Todo eso comenzaba a parecerse a América Latina. Marta Harneker, en fin, coló todas esas fórmulas en un prontuario, todavía no para niños pero sí para bachilleres, que alcanza ya el medio centenar de ediciones.

---

* Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Autónoma de México (UNAM) .

2.
De lo que hoy nos libera el postmodernismo no es de un tipo de marxismo frente a uno anterior, ni de un más elevado estadio de racionalidad frente a uno más bajo; lo que esta propuesta nos dice, y que nos fascina como latinoamericanos, es, nada más, que no existe una contradicción principal, un *eje* y un plano en torno a los cuales se ordena el resto en sus distintas *etapas* sino que *no hay centro y no hay sentido*, es decir que la idea de *progreso*, de ir hacia algo mejor, superior, es una auto-invención de Occidente, puesta en entredicho a cada momento por algo exterior:

a) Primero, por la toma de distancia de las expresiones culturales que acompañaron al modernismo, de la pintura, la literatura, la música y la poesía, con respecto a la sociedad industrial —urbana y racionalista—; las artes dejaban de ser la mímesis decorativa de la sociedad en que florecían como lo habían sido desde el Renacimiento, según Daniel Bell. Así, capitalismo y modernismo cultural se separan y se atacan hasta que las *vanguardias* de estas posiciones críticas y sus obras quedan recuperadas por el sistema al que habían supuestamente ridiculizado y hacen su entrada a los museos, son institucionalizadas, fosilizadas.

b) Después, el golpe a lo autocentrado-armonioso y al progreso etapista es dado por la miseria del socialismo real, que en nada, salvo en el redoblamiento del poder del Estado y del armamentismo, demostró ser un pasaje a algo superior y una etapa más racional del hombre frente a la naturaleza y frente a sus semejantes.

c) Acto seguido o concomitante: la ciencia y la técnica, credenciales de verdad y justicia del hombre racional y de la idea de progreso, son declarados instrumentos de la dominación, racionalizaciones del poder, mistificaciones que han permitido el distanciamiento de las instituciones y de las élites especializadas con respecto a la praxis cotidiana. Estas últimas, defensoras de sus propias prerrogativas, han organizado su actuación con respecto a fines particularistas. ¿Qué, si no eso, demuestra el fracaso de los pretendidos avances científico-técnicos para sacar de la miseria a enormes y crecientes agregados de la humanidad? Habermas[1] propone, en otros términos, inducir a la formación

---

1 Habermas, Jürgen, “La modernidad, un proyecto incompleto” en *La Posmodernidad*, Ed. Kairós, Barcelona, 1985, pág. 28.

política de una voluntad colectiva, ligada a una discusión general y libre de dominio, en busca de unos fines sociales reflexionados, que deben tomar las riendas de la mediación entre técnica y democracia. ¿Se trata, según esta propuesta, de una solución vía un nuevo estadio racional del hombre?

d) Hasta aquí, por más que se rompa con una serie de "ataduras" y se desvista la función del poder de la ciencia, la técnica y otras instituciones, los teóricos de las ciencias sociales no pueden renunciar a una etapa futura mejor, renunciar a la idea de sentido de la historia, porque, al hacerlo, tendrían que renunciar también al contenido humanista, al principio de que la historia está o debe estar orientada hacia la satisfacción de las necesidades de los hombres y hacia un orden que potencia la expresión de sus cualidades más elevadas.

   Fue la arquitectura sin embargo quien sí pudo hacerlo, quien propuso fríamente, a partir de los años setenta, la *desconstrucción* de la modernidad, de la idea, encarnada sobre todo en Le Corbusier, según la cual el espacio debía estar en función del hombre; ayudaba el argumento de que estas intenciones arquitectónicas originales ("humanizar el diseño") habían sucumbido al mercado y devenido "urbanismo" y especialización universitaria, dogma e industria en serie: una reafirmación de las jerarquías con sus condominios: multifamiliares, unifamiliares, residenciales, edificios de las corporaciones, etcétera.

   Producirá entonces una "especie de *collage* de formas y de épocas de manera irreverente, irónica y arbitraria que finalmente revela más de eclecticismo, de *ausencia de proyecto y de futuro*, que de una intención buscada conscientemente. Banalización del pasado, referencia descontextualizada, el postmoderno carece de una visión global como corriente; es, de alguna forma, la arquitectura del *no future*".[2]

   Así, a través de la arquitectura y del urbanismo, se logra hacer una propuesta que en ciencias sociales hubiera parecido cínica: romper con la idea de una historia asociada al desarrollo, al progreso, a la superación y, naturalmente, asociada a la búsqueda de un orden mejor para la mayoría de los hombres.

   No cabe duda, pues, de que este estallido de la centralidad, del sentido de progreso, conduce directamente al *collage*, al Kitch, a la idea de coexistencia desordenada de lógicas que se anulan

2 Gómez, Luis, "Desconstrucción o nueva síntesis..."

unas a otras, a una heterogeneidad en el sentido más estricto, donde, diría Foucault, acaba la Historia con mayúscula y se abren las historias múltiples y el poder estalla en espacios microfísicos, descentrados, desdeterminados.

Entendemos entonces por qué lo planteado por la postmodernidad congenia tanto con el pensamiento. Para recordar lo más obvio: vivimos en una región estancada e incluso decreciente económicamente en el último cuarto del siglo XX; es más, para resumir con los términos de Alain Touraine, en una región donde las elevadas tasas de crecimiento económico del tercer cuarto del siglo no hicieron sino polarizar a la sociedad al generar una exclusión radical de las amplias masas con respecto a los beneficios del desarrollo debido a una bajísima capacidad de absorción del sector tradicional por el sector moderno transnacionalizado.

Tenemos entonces que entre un obrero calificado y la gran masa de los trabajadores hay una enorme distancia y lo mismo sucede con todas las otras categorías socio-profesionales. Así, el término hegemonía, tan caro al modernismo y, sobre todo, la idea de una clase hegemónica triunfante frente al pasado, que ordena alrededor de su papel dirigente al resto de lo social, a lo cultural e incluso al Estado, fue totalmente ajena a los latinoamericanos y hoy prácticamente no nos referimos más a ella. Hablamos más bien de heterogeneidad, desarticulación, multidimensionalidad, dualización, etc., y esto es obvio ahí en donde los actores sociales establecen identidades sumamente frágiles, transitorias; en donde las alianzas para la acción involucran grupos sociales, liderazgos y orientaciones ideológicas de un amplísimo espectro, a veces irreconciliables entre sus extremos, y condenadas por tanto a la discontinuidad.

Vemos cómo, por ejemplo, la distancia entre partidos políticos y luchas sociales se agranda y éstas tienden a recrearse en "identidades restringidas", comunidades de base (la colonia, el barrio, la coalición de ejidos, las juntas de vecinos, los comités de mujeres, las bandas juveniles de defensa ante la crisis, los comités de defensa popular, los de abastecimiento, las luchas municipales...), formas de acción pragmáticas en sus planteamientos, orientadas a la solución de problemas más cercanos a la vida cotidiana y no a las grandes soluciones para toda la nación dentro de veinte años; más gradualistas y reformistas que tendientes al cambio violento; desideologizadas para evitar confrontaciones; reticentes a las representaciones piramidales

y a las grandes explicaciones economicistas y academicistas así como a las propuestas de toma del poder aquí y ahora, etcétera.

La vida social, política y cultural de América Latina aparece así estallada, rota en su principio desarrollista y de progreso, cada vez más lejos de la idea de hegemonía (social o estatal) y de la idea de un partido que la articule. Así las luchas sociales y las manifestaciones políticas y culturales se ven atravesadas por una infinidad de dimensiones, ejes o lógicas, contradictorias las más de las veces, que por momentos parecen recrear identidades restringidas y democracias defensivas en el ámbito comunitario; en otras ocasiones, o incluso en un mismo impulso, parecen precipitarse detrás de las reiterativas convocatorias dirigidas a las masas desde el Estado en busca de la movilización popular y nacionalista, coexistir con aspiraciones clasistas de pretensión hegemónica o, en el colmo de la confusión, mezclarse con los valores de la sociedad mejor integrada al desarrollo, antiautoritaria y pretendidamente pluralista, asentados en las pautas de consumo norteamericano, en el individualismo posesivo y en el triunfo de la técnica medido por el acceso a una computadora personal o a una antena parabólica. En este sentido América Latina es postmoderna sin llegar a ser nunca moderna.

Pero dejemos hasta aquí el punto, pues parece obvio que las nociones de centralidad y de sentido comienzan a perder fuerza en América Latina y con ellas las ideas-fuerza que en muchos casos han sido voluntarismos intelectuales: progreso, clase, hegemonía, Estado, partido, desarrollo del capitalismo...

e) En medio de este panorama en demolición otro componente del postmodernismo vendrá a tener una pertinencia asombrosa para los latinoamericanos: la declaración de la cultura popular como fuente exterior privilegiada de crítica y la adjudicación de su fortaleza a su *irracionalidad*:

> "Hoy paradójicamente —dice Daniel Bell—, la única corriente cultural de la negación como una forma *irracional*, es la cultura popular de la sociedad, una cultura que ha roto todos los límites, que se alza contra los valores sociales tradicionales de Norteamérica y que es lanzada al mercado, desenfrenadamente y con éxito, por los proveedores del capitalismo y de la cultura de masas (...) Hoy, en la cultura de la *juventud* y sobre todo en el seno de la *clase baja*, no perdura ninguna inhibición, todo es admisible".[3]

3 Bell, Daniel, "La vanguardia fosilizada", en revista *Vuelta*, núm. 127, junio, 1987, pág. 33.

Sin embargo, en este punto, la identificación de lo latinoamericano y lo postmoderno puede ser engañosa: los países capitalistas postindustriales viven lo popular y lo pobre como un *entorno* exterior amenazante pero minoritario, confinado a una periferia atrasada, incapaz de modernizarse o, lo que es lo mismo, viven lo popular como escasos islotes, deprimidos, dentro de la metrópoli, relacionados por lo general con los inmigrantes, la negritud, o las regiones atrasadas. Todo ello sirve, naturalmente, como fuente privilegiada del arte, deviene objeto artístico y es incorporado al gran consumo de la sociedad integrada, una vez vaciado de ciertos contenidos repulsivos para la postmodernidad, como la politización, y una vez absuelto de culpa el individuo postmoderno, ya que, debido a la obra de desconstrucción, las partes de lo que era un todo no existen más relacionadas entre sí y queda librado entonces de la conciencia molesta de que lo pobre tiene que ver con lo rico, el Nord-este con São Paulo, Chiapas con la ciudad de México, el Tercer Mundo con el Primer Mundo, Vietnam y Camboya con Norteamérica, Irán y Líbano con Europa.

Ahora bien, como resultado de la crisis de modernidad, de progreso, de desarrollo, la presencia de la pobreza y del pueblo en América Latina aparece en ascenso, en expansión espectacular y no es posible hacer referencia a ello como algo *adlater*, externo, periférico. El pueblo y la pobreza generalizada invaden el centro de las sociedades latinoamericanas, toman la vía pública, los cruceros más transitados, las plazas, el campus, las oficinas relacionadas con la gestión social.

No estamos sugiriendo, con estas referencias a lo popular, que nos encontramos ante un *sujeto* colectivo en ascenso o que estamos presenciando alguna especie de movilización de una clase popular, con alguna organización potencial y algún sentido histórico; no; lo que vemos ante nuestros ojos es una crisis de progreso y de futuro, en un mar de manifestaciones sociales populares, clasistas, comunitarias, modernizantes, nacionales, regionales, etc., que se contradicen, coinciden, se anulan... Pero esta profusión no debe hacernos pensar que el fenómeno más importante de esta región, el ascenso de lo popular en la vida cotidiana, ha de ser tratado como una manifestación secundaria, apenas recuperable en otro plano, recodificada culturalmente, o que estemos obligados a concebirla como algo desconstruido. No parece justificado asociar la crisis de sujeto histórico, de clase, de partido, de

progreso con alguna especie de inmovilismo. Parece ser nuestra obligación entonces entender de qué sentido o sentidos se trata, cuando decimos "ascenso de lo popular", en torno de qué identidades (de qué actores colectivos) se desenvuelve esta dirección difusa, qué adversarios se están definiendo, e incluso preguntarnos si el cambio [s] y la dirección [es] o el movimiento [s] que tenemos ante nuestros ojos deberá necesariamente articularse en aparatos, partidos, organizaciones o identidades, tal como creamos que ha sucedido hasta ahora y debe suceder o si estos cuerpos y formas organizativas no son sólo imposiciones arbitrarias, muchas veces, intelectuales, influencia cultural y voluntarismo político, heredados por la modernidad.

3.

Quiero recordar en fin que las coincidencias de lo latinoamericano con las tesis del postmodernismo no existen y son incluso contradictorias en un punto: aquél que tiene que ver con el espacio enorme que el individuo ocupa en todas las manifestaciones de las sociedades postindustriales. Esa nueva fase del proceso de personalización que Gilles Lipovetsky ha descrito admirablemente cuando recuerda que "hasta una fecha en realidad reciente, la lógica de la vida política, productiva, moral, escolar, consistía en sumergir al individuo en reglas uniformes..., en ahogar las particularidades idiosincráticas en una ley homogénea y universal, ya sea la 'voluntad general', las convenciones sociales, el imperativo moral, los reglamentos fijos y estandarizados, la sumisión y la abnegación exigidas por el partido revolucionario..."[4]

Sin embargo, con el proceso de personalización el individualismo experimenta un nuevo estadio que los sociólogos americanos han calificado como narcisista: "...símbolo del pasaje del individualismo limitado al individualismo 'total', símbolo de la segunda revolución individual (...) sensibilidad más bien psicológica, tolerante, centrada sobre la realización emocional de sí mismo, ávido de juventud, de vida deportiva, de ritmo, (...) Sociedad postmoderna, manera de decir que el individualismo hedonista y psicoanalizado se ha vuelto legítimo... que la era de la revolución, del escándalo, de la esperanza futurista inseparable del modernismo, se acabó... Cultura postmoderna, búsqueda de la calidad de vida, pasión de la personalidad, sensibilidad verde, desafección de los grandes sistemas de sentido, culto de la participación y de la expresión, moda retro, rehabilitación de lo local, de lo regional, de ciertas creencias y prácticas tradicionales... Imposible

4 Lipovetsky, Gilles, "Modernismo y Posmodernidad", en *L'Ere du Vide*, Gallimard, 1983, págs. 95-98.

que alguna ideología inflame aún a las masas, la sociedad postmoderna no tiene más ídolos, ni tabúes, tampoco imagen gloriosa de sí misma ni proyecto histórico movilizador".[5]

En América Latina, también a pesar del beneplácito hacia esos valores por parte de nuestros agregados sociales mejor integrados al desarrollo y al consumo, la enorme masa de la población experimenta otras tendencias, sin duda opuestas a las presentadas en el anterior paradigma. ¿Cómo afirmar por ejemplo que la juventud latinoamericana paupérrima, es decir, la gran mayoría de los jóvenes de la región, tiende hacia un proceso de personalización, que va hacia lo que pudiéramos llamar una personalidad individual, si en los hechos se ve cada vez más obligada a subsistir gregariamente, a convivir en bandas que se enfrentan entre si? ¿Cómo hablar de proceso narcisista si el joven se mueve en un terreno sumamente agresivo, en donde el peligro viene tanto de los otros agrupamientos juveniles como de la policía, al punto que ha renunciado a cultivar una personalidad individual y sabe que aislado está perdido y que tiene que asociarse para sobrevivir? Hablar de salud, goce de la vida, cultivo del cuerpo y del deporte, vida sexual plena, cuidado de la naturaleza, información, estimulación de las necesidades, resulta una ironía más bien cruel, en donde lo que priva es el embrutecimiento, provocado por los fármacos, el "cemento", las golpizas, las violaciones, los estudios truncados e incluso el alejamiento de la familia y de las otras instituciones de la sociedad integrada. Dos millones de jóvenes mexicanos intentarán este año cruzar la frontera norte sin éxito, y es natural si tomamos en cuenta que ocho millones de nuevos demandantes de empleo, el 10% de la población total de México, accederá al mercado de trabajo en los próximos cinco años sin lograr su objetivo, pues esto tendrá lugar en una economía que se mantendrá estancada o decrecerá incluso en lo que resta del milenio.

Aquí está el punto de más significación de lo postmoderno para América Latina: fuimos pretendidamente modernos (proto-modernos) mientras subsistió la esperanza de que el entorno paupérrimo y tradicional sería transformado en alguna versión no muy adulterada de la metrópoli. Hoy comenzamos a vivir con la certeza de que esto no será posible y abandonamos la ilusión cultural de que habrá una nueva etapa mejor, un nuevo desarrollo (como el "espalda mojada" que regresa a su tierra y se vuelve post habitante de los States). Pero hay algo peor, el shock tiene una implicación más profunda: es la evidencia de que, incluso siendo exitosos en el aumento del PBI, en el combate de la inflación, en la reconversión industrial, educativa, etc., la exclusión

5 Lipovetsky, Gilles, ob. cit.

social, política y cultural, la dualización socioeconómica y el aumento de la pobreza no cambiarán sus tendencias. La certeza es pues, de que a mayor desarrollo, a mayor modernización, mayor exclusión; y no hay más que echar una mirada a México o a Brasil.

MODERNIZACIÓN TECNOLÓGICA
Y ACCIÓN SINDICAL EN AMÉRICA LATINA

Lais W. Abramo*

"Si cada instrumento pudiese ejecutar su propia función sin ser mandado o por sí mismo, así como las obras de Dédalo se movían por si solas, o como los trípodes de Vulcano realizaban espontáneamente su trabajo sagrado; si, por ejemplo, las ruecas de los hilanderos hilasen por sí solas, el dueño del taller no necesitaría ya auxiliares, ni el señor esclavos." (Aristóteles)

"Las tres Leyes de la Robótica: 1. Un robot no debe hacer daño a un ser humano, ni por omisión, permitir que un ser humano sufra algún daño. 2. Un robot debe obedecer cualquier orden dada por un ser humano, si esta orden no interfiere con la ejecución de la Primera Ley. 3. Un robot debe proteger su existencia, si esta protección no interfiere con la Primera y la Segunda Ley." (Isaac Asimov)

Este texto se propone discutir el significado que la introducción de las nuevas tecnologías informatizadas está adquiriendo para la clase trabajadora en América Latina. ¿En qué sentido puede este proceso acelerar la fragmentación o la recomposición de las identidades colectivas, el surgimiento de nuevas prácticas y actores sociales? ¿Cómo ha sido enfrentado, en los distintos países de la región, este aspecto de la modernización de nuestras sociedades? ¿Hay, o puede haber, algo en común en términos de los problemas surgidos o de las posibles estrategias de respuesta?

Los contextos nacionales en los cuales se da la introducción de las nuevas tecnologías (NTs) difieren en muchos aspectos. Hay procesos vigorosos de crecimiento y aumento de la complejidad del parque industrial, que acarrean el surgimiento de nuevos contingentes de trabajadores asalariados en los sectores modernos de la economía (cuyo caso más expresivo sería el de Brasil); hay ejemplos dramáticos de estancamiento o desindustrialización, acompañados muchas veces

* Investigadora asociada del Centro de Estudios de Cultura Contemporánea (CEDEC), San Pablo, Brasil.

por el debilitamiento de sectores de clase históricamente estratégicos (Argentina y Chile, Bolivia y Perú). Todo esto atravesado por prolongados períodos de autoritarismo, o por las tentativas (difíciles) de consolidación o ampliación de frágiles democracias, por el aumento generalizado de los niveles de exclusión y desigualdad social.

¿Cuáles son los principales impactos de estos procesos sobre la condición operaria? ¿Cuáles son las reacciones y estrategias de acción que comienzan a ser elaboradas en la región?

La respuesta a estas preguntas depende de investigaciones concretas, que recién se inician. La magnitud de los problemas a ser enfrentados por los sindicatos y otros actores sociales resalta, no obstante, la importancia de desarrollar cuanto antes este trabajo de investigación y reflexión.

CRISIS Y MODERNIZACIÓN TECNOLÓGICA EN AMÉRICA LATINA

La crisis económica que afectó a la región durante los primeros años de la década deterioró sectores, destruyó empleos, bajó salarios. Significó, en muchos casos, la reducción absoluta del número de trabajadores asalariados y su dispersión social. Como consecuencia, la "flexibilización" de las relaciones laborales, introducidas en el marco de las políticas de ajuste adoptadas por varios gobiernos, trajo consigo la pérdida de derechos históricos de la clase trabajadora, tales como la disminución de los espacios de contratación colectiva.[1]

Por otro lado, la crisis significó la profundización y la modernización de la estructura industrial de determinados países, o bien la introducción de nuevas tecnologías y nuevos procesos de trabajo en empresas y sectores de punta (incluso en economías que en su conjunto habían sufrido procesos de atraso relativo), que lograron así sobrevivir a la crisis, modernizarse y definir nuevas formas de integración con la economía mundial.

Esta dimensión modernizante es significativa en la región, aunque sumamente diferenciada por países y reducida si se la compara con los EE.UU., Europa y Japón. Su escenario privilegiado ha sido la gran industria de los sectores vinculados a la exportación, y su motivación básica el aumento de la calidad de los productos, con vista a la obtención de niveles de competitividad internacional. A pesar del número de trabajadores directamente afectados —ya que el proceso todavía es bastante limitado— las NTs tienden a ser, cada vez más, un factor clave para el aumento de la capacidad de concurrencia de los sectores de punta de la economía de cada país.[2]

---

1 Véase Morgado, Emilio, "Crisis económica y relaciones de trabajo", en *El sindicalismo latinoamericano en los ochenta*, CLACSO, Santiago de Chile, 1985.

2 Véase Díaz, Alvaro, "*Crise e modemização tecnológica na indústria metal-mecânica brasileira*", CEDEC, San Pablo, trabajo mimeografiado, 1986.

Por otro lado, la punta del proceso de innovación tecnológica en algunos casos coincide, y en otro no, con la "punta" del movimiento sindical en cada uno de los países de la región. Este es un factor que tiende a condicionar diferencialmente el ritmo y la dinámica de la introducción de las NTs, sus efectos positivos o negativos sobre la clase trabajadora, así como su capacidad de respuesta. En el Brasil, por ejemplo, hay coincidencia: en los sectores automotor, metalmecánico, financiero, químico y petroquímico se encuentran localizados los procesos tecnológicos más modernos, así como los sectores clave de un movimiento sindical que, a pesar de sus debilidades históricas, viene desarrollando un vigoroso proceso de reorganización. En Chile, esta simetría es parcial. Existe una modernización importante en el sector del cobre, históricamente estratégico en la economía y en el movimiento sindical del país. Sin embargo, en otros sectores de punta de la economía, como la agroindustria y la pesca, el movimiento sindical es bastante débil.

La introducción de las NTs informatizadas conlleva alteraciones que van más allá de las que se pueden producir sobre el empleo y el salario. De alguna manera, todo el antiguo modo de trabajar (la relación objetiva y subjetiva del trabajador con su actividad vital) es cuestionado, así como el lugar de la clase trabajadora en la sociedad, su identidad y su peso relativo. Las NTs y los nuevos procesos de trabajo producirán alteraciones en la calificaciones, las condiciones de salud y seguridad, en las relaciones de poder dentro de las empresas. Por eso, el impacto de la experiencia es grande, y tiende a propagarse más allá de los sectores directamente alcanzados por los cambios.

Por otro lado, no hay determinismo en este proceso. Los efectos de las NTs sobre los distintos aspectos parciales de las condiciones de trabajo y sobre la subjetividad de los trabajadores en un sentido más amplio depende, en gran medida, de las condiciones en que se produce esta introducción. Fundamentalmente, de la capacidad que tendrán los sindicatos (y su posibles aliados) para negociarlas, disminuyendo sus efectos negativos y ampliando los positivos.

IMPACTOS DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS SOBRE LA CONDICIÓN OBRERA: RESULTADOS DE UNA INVESTIGACIÓN

La investigación realizada por el CEDEC (Centro de Estudios de Cultura Contemporánea) en la industria metalúrgica de San Pablo[3] revela,

3 Se trata de una investigación sobre el tema: "*Resposta sindical a automação microelectronica na indústria metalurgica de São Paulo*", realizada en 1955 y articulada con otra titulada "*Impactos sociais da tecnología microelectrinica na indústria brasileira*" (PNUD/CNRHIIPEA), en las que se habló con representantes de once comi-

en primer lugar, que la percepción y la reacción de los trabajadores con respecto a este proceso es tan compleja y heterogénea como los efectos producidos por la introducción de las NTs sobre sus condiciones de trabajo. Esta incide sobre los distintos aspectos afectados y varía mucho según el tipo de empresa, el tipo de trabajador dentro de cada empresa, y la forma específica por la cual éste fue alcanzado por el cambio tecnológico.

Los trabajadores no están, en principio, en contra de la automatización. Reconocen que en cierta medida los cambios son inevitables y que pueden incluso favorecer algunas de sus viejas y permanentes reivindicaciones, como la disminución del riesgo y de la insalubridad.

No obstante, la insatisfacción es mayor que la satisfacción. A pesar de que los trabajadores identificaron aspectos positivos y negativos en la introducción de las nuevas máquinas, a su entender estos últimos superan a los primeros.

EMPLEO Y SALARIO

El principal efecto negativo se refiere al empleo; los trabajadores identifican la posibilidad de ser sustituidos por las máquinas, a través del incremento del desempleo directo, o de la disminución de las oportunidades de empleo. Principalmente entre los menos jóvenes y menos calificados, se observa un gran temor asociado al futuro.

A pesar de la falta de datos precisos respecto de los efectos de la automatización microelectrónica (AMB) sobre el empleo, todo indica que fueron los violentos vaivenes del ciclo económico lo que principalmente determinó la evolución del empleo industrial en el Brasil en el período 1981-1986. Durante la crisis (1981-1983), la AMB era un proceso incipiente, que afectó a una porción pequeña de trabajadores: el desempleo por racionalización fue mucho mayor que el desempleo tecnológico. En el período de recuperación (1984-1986), el incremento del empleo superó ampliamente los efectos del desempleo tecnológico, disimulándolo.[4]

En las empresas automotrices, la AME fue introducida a través de la creación de nuevas líneas automatizadas junto a las convencionales, sin que estas últimas fueran alteradas o suprimidas. Esto significó, en muchos casos, la apertura de nuevas oportunidades de empleo. Por otro lado, en las empresas metalmecánicas estudiadas en la investigación, se comprobó el despido de trabajadores calificados (torneros mecánicos, fresadores), provocado por la introducción de máquinas-herramienta de control numérico.

---

siones de fábrica y cuatro sindicatos metalúrgicos, además de trabajadores de las líneas automatizadas de las empresas automotrices existentes en la región.

4 Cf. Díaz, A., ob. cit.

Los dirigentes sindicales del sector, que salían de la dura experiencia de la recesión, responsable de la caída del empleo del orden del 40% en el sector metalúrgico de San Pablo entre los años 1981 y 1983[5], no se tranquilizan al reconocer que, en algunos casos, la apertura de las líneas automatizadas significó nuevas contrataciones. Ellos saben que, proporcionalmente, los puestos de trabajo fueron reducidos. Reivindican el no despido de los trabajadores afectados por la automatización, oportunidades de recolocación y entrenamiento; y, además, la reducción de la jornada de trabajo sin reducción de salarios, con el objetivo de controlar a más largo plazo los efectos negativos de la automatización sobre el nivel de empleo, y de socializar los beneficios derivados del aumento de la productividad del trabajo, propiciados por la introducción de las NTs.

La estrategia empresarial de introducción de la AME en las empresas estudiadas hizo que el salario en las áreas automatizadas pasara a ser ligeramente superior al del resto de la fábrica.[6] Los trabajadores transferidos a las máquinas o a los sectores automatizados fueron seleccionados entre los más antiguos y los más "confiables" de la empresa. Casi todos estaban ya ubicados en las capas salariales más altas de sus respectivas categorías. La transferencia estuvo acompañada por una promoción del 5% al 10% en los salarios, y por el encuadre en la capa salarial más alta de la categoría, en los casos en que esto todavía no ocurría.

Los trabajadores consultados en la investigación, sin embargo, no estaban satisfechos con estas promociones. Conscientes de que la productividad de su trabajo aumentaba mucho con la introducción de las nuevas máquinas, se sentían más explotados, al no recibir una compensación salarial equivalente a este aumento de productividad. Esto era interpretado como una evidencia de que los beneficios de la automatización estaban siendo apropiados, en forma sumamente unilateral, por las empresas.

JERARQUÍA Y DISCIPLINA

La introducción de las NTs tiende a producir cambios en las relaciones de poder dentro de las empresas, tanto en lo que se refiere a las normas y a la estructura jerárquica y disciplinaria vigente,

---

5 DIEESE, "*As consequencias da racessa economica de 1979 a 1984: 125 mil empregos eliminados na base territorial de cinco sindicatos de metalurgicos e químicos*", segundo documento, marzo 1984, trabajo mimeografiado.

6 Véase Peliano, J. C. y otros, "*Impactos sociais da tecnología microelectronica na indústria brasileira: estudo de caso nas montadoras A e B de automoveis*", PNUD/OIT/IPEA, Brasilia, 1985, trabajo mimeografiado.

como en el grado de control del trabajador sobre su propia actividad productiva.

En las áreas automatizadas, en primer lugar, generalmente se modifica la naturaleza de la supervisión ejercida sobre los trabajadores. Los antiguos operarios calificados, con largos años de experiencia dentro de la fábrica y gran conocimiento práctico del trabajo, tienden a ser sustituidos por técnicos de nivel superior (en general ingenieros con conocimientos de electrónica). En segundo lugar, en varias etapas del proceso de producción, el control anteriormente ejercido por los jefes y supervisores pasa a ser efectuado directamente por las máquinas.

Eso puede significar, por un lado, la disminución de los conflictos cotidianos entre los trabajadores y sus superiores inmediatos, principalmente en la fase de introducción de los cambios tecnológicos, cuando, en general, ni los técnicos ni los supervisores poseen un saber muy preciso acerca del funcionamiento de las nuevas máquinas, y los conocimientos técnicos y prácticos de los operarios especializados pueden ser de gran utilidad para la resolución de una serie de problemas, favoreciendo la creación de un clima de "ayuda mutua" en esos períodos.[7]

Por otro lado, puede haber un aumento de tensión en las relaciones y, en consecuencia, de los conflictos, debido al incremento de las exigencias (de disciplina y productividad) que habitualmente se da en las áreas automatizadas.[8]

La otra tendencia verificada es el significativo aumento de la subordinación del trabajador al puesto de trabajo y a la línea de montaje, la pérdida de los espacios de libertad que todavía existían en las áreas convencionales, en el sentido de planificar la utilización del tiempo y de definir los ritmos de trabajo en el transcurso de la jornada. Lo que ya era una realidad fuertemente coercitiva en los sistemas de organización del trabajo al estilo de Taylor y Ford, tiende a agravarse en las líneas automatizadas.[9]

Pero el análisis de las transformaciones introducidas en las relaciones de poder en el interior de las empresas debe necesariamente integrar la cuestión del grado de democracia previamente existente en las relaciones laborales, principalmente en lo que se refiere a los espacios de libertad, consideración y respeto conquistados por los trabajadores dentro de las empresas. La investigación reveló la importancia

7 Peliano, J. C. y otros, ob. cit.

8 Peliano, J. C. y otros, ob. cit.

9 Peliano, J. C. y otros, ob. cit. Véase también Abramo, Lais, "*A subjetividade do trabalhador frente a automação: percepção operaria dos seus efeitos sociais*", CEDEC, San Pablo, 1986, trabajo mimeografiado.

de la organización sindical existente en este nivel (sobre todo de las comisiones de fábrica), en el sentido de relativizar y/o enfatizar las tendencias aquí descriptas.

LAS CONDICIONES DE SALUD Y SEGURIDAD

Es notable la importancia atribuida por los trabajadores a su salud física y psicológica, en la evaluación de los efectos positivos o negativos de la automatización. Los trabajadores perciben y valorizan las potencialidades de las NTs en el sentido de disminuir el trabajo pesado, peligroso o insalubre. En las líneas automatizadas de las empresas automotrices, disminuyeron los puntos de soldadura, y la necesidad de cargar manualmente las pesadas e incómodas chapas de acero. Los instrumentos de trabajo son más leves, fueron eliminadas algunas posiciones perjudiciales a la salud, y disminuyó la exposición a sustancias tóxicas (principalmente en la sección de pintura) y los accidentes de trabajo rutinarios: quemaduras en los ojos, muy comunes en las antiguas máquinas de soldar, y cortes en las manos, provocados por el transporte manual de las chapas de acero.[10]

Por otro lado, se intensificaron los ritmos de trabajo y la exigencia de atención, calidad y producción. Aumentó la soledad y disminuyó la libertad en los puestos de trabajo. Esto, según los trabajadores, relativiza mucho las mejoras señaladas, pudiendo incluso llegar a anularlas. No son pocos los que declaran sentirse más cansados que antes, quejándose mucho del aumento del desgaste mental. Esta es la segunda mayor queja de los trabajadores, en su escala de preocupaciones, siendo la primera el empleo.

En efecto, según Neffa,[11] la carga física del trabajo adopta modalidades diferentes en los puestos automatizados. Disminuyen relativamente los desplazamientos con o sin cargas dentro del establecimiento, los gestos operativos demandan menor esfuerzo muscular, y pueden suprimirse las posturas generadoras de fatiga. Tienden también a disminuir los accidentes ordinarios de trabajo, como los que se enumeraron.

Sin embargo, nuevamente, la concreción de estas posibilidades depende de las condiciones en que se dé la introducción, fundamentalmente de la existencia de algún tipo de control operario sobre el proceso de modernización.

---

10 Una descripción detallada de este proceso puede encontrarse en Peliano, J. C. y otros, ob. cit. y en Carvalho, Rui de Quadros, *Tecnología e trabalho industrial*, LPM Editores, Porto Alegre, 1987.

11 Neffa, Julio, "Proceso de trabajo, nuevas tecnologías informatizadas, condiciones y medio ambiente de trabajo", CEIL, Buenos Aires, 1987, trabajo mimeografiado.

Además, la automatización tiende a aumentar la *carga mental y psíquica del trabajo*, debido principalmente a su intensificación, y a las mayores exigencias de calidad y precisión, fenómenos verificados en todas las empresas estudiadas. Estos factores, así como la soledad del puesto y el empobrecimiento del contenido del trabajo, la pérdida de iniciativa y control sobre la actividad ejercida, pueden tener como consecuencia el surgimiento de nuevas dolencias profesionales (como el *stress* informático).

Es necesario señalar también la posibilidad del surgimiento de nuevos y graves accidentes de trabajo para los obreros que operan las nuevas máquinas automatizadas.[12]

LA SUBJETIVIDAD DEL TRABAJADOR FRENTE A LA AUTOMATIZACIÓN

La experiencia de toma de contacto con la automatización microelectrónica alcanza y moviliza la subjetividad del trabajador en un sentido amplio, aportando *nuevos problemas y contradicciones*, pero también *nuevas posibilidades*, a la relación con su actividad vital y al proceso de constitución de su identidad, individual y colectiva.

Lo que hay de específico en el trabajo humano, en comparación con las formas instintivas, animales, de trabajo, es su capacidad de mentalizar la actividad transformadora de la Naturaleza antes de concretarla, así como de crear instrumentos multiplicadores de su fuerza y habilidades naturales. Todo instrumento de trabajo creado por el hombre tiene así esta doble característica: la potencialización de las propiedades contenidas en su cuerpo y en su mente, y por lo tanto, de su subjetividad; y, al mismo tiempo, la objetivación de su propia actividad, o sea la cristalización, en el objeto, como propiedad de éste, de algo del cual anteriormente el sujeto era sede exclusiva.

Esta posibilidad simultánea de potencialización y sustitución de la actividad humana está presente en todos los instrumentos de trabajo creados por el hombre en el transcurso de su aventura civilizadora, desde los más primitivos. Es precisamente esto lo que le permitía a Aristóteles, ya en el siglo IV A.C., fantasear sobre el día en que “las ruecas de los hilanderos hilaran por sí solas”, volviendo innecesario el trabajo de los esclavos y de los auxiliares del dueño del taller.

---

12 *La Revista Brasileira de Informática* (Año II, núm. 34, noviembre, 1985, pág. 28) informa que en Japón el 36% de las personas que trabajaron con robots hasta ese momento sufrieron algún tipo de accidente, 8% de ellos con lesiones más o menos graves. Según la *Folha de Sao Paulo* (22/5/87), en ese mismo país, en los últimos ocho años, diez trabajadores fueron muertos por robots industriales.

En esta trayectoria, ¿qué podría haber de especial para los trabajadores en la toma de contacto, el manejo y la convivencia con la tecnología microelectrónica?

> "Yo nunca había visto un robot, o sea una máquina que trabaja sola, y al comienzo tuve muchas dificultades, mucho miedo. Pero ahora veo al trabajo como un juego."[13]

El término robot viene del checo robota, que significa esclavo, y fue usado por primera vez en una obra de teatro (*Rosum's Universal Robots*, de Karel Kopeck), popularizándose rápidamente entre los escritores de ciencia-ficción, para designar seres mecánicos antropomórficos.[14]

Desde Flash Gordon hasta el Sr. Spock (héroe de la serie televisiva *Viaje a las estrellas*) y pasando por los Jetsons, robots, computadoras y naves espaciales pasaron a poblar el imaginario de la sociedad, ya sea como máquinas poderosas y medios de transporte fantásticos, capaces de superar los límites conocidos del tiempo y del espacio, ya sea como objetos de consumo portadores de una eficiencia nunca vista, simbolizando la potencialización radial de las capacidades físicas y mentales del ser humano, y la ampliación, casi ilimitada, de su control sobre la Naturaleza y sobre sus condiciones materiales de existencia.

La utopía de la máquina automatizada como posibilidad de una vida mejor y más fácil,donde pudieran desaparecer las carencias y el trabajo pesado, marcó su presencia en el movimiento obrero de fines del siglo pasado y de comienzos del presente. La frase de Aristóteles que sirve de epígrafe a este trabajo está citada por Paul Lafargue en su panfleto *El derecho a la pereza* que, alrededor de 1906, era el texto más editado, más traducido y más leído en todo el movimiento obrero europeo después del *Manifiesto Comunista*.[15] En 1883, Lafargue afirmaba que "el sueño de Aristóteles es nuestra realidad", y la máquina, "el redentor de la humanidad", el "Dios que rescatará al hombre de las sórdidas artes y del trabajo asalariado, el Dios que le concederá los placeres y la libertad".

Por otro lado, la máquina automatizada, principalmente en sus versiones antropomórficas, como los robots (reproducción de brazos,

---

13 Operario de la línea automatizada de una empresa automotriz de São Bernardo do Campo. Entrevista realizada en el marco de las investigaciones citadas (CEDEC, 1985 y Peliano y otros, ob. cit.).

14 Cf. Campos, Geraldo Lino, "*Robótica, o estado da arte*", en *Boletim SOBRACOM,* Año II, núm. 23, septiembre/octubre, 1985.

15 Cf. Foot Hardman, Francisco, "*Trabalho e lazer no movimento operário*", prefacio a Lafargue, Paul, *O direito a preguiça*, Ed. Kairos, San Pablo, 1980.

manos y otras partes del cuerpo humano) y las computadoras (reproducción de diferentes formas de "raciocinio" y capacidades intelectuales del ser humano), representan también, en este imaginario, la posibilidad de objetivación y deshumanización radicales. En otras palabras, la posibilidad de que un instrumento de trabajo, creado por el hombre a su imagen —o por lo menos semejanza— y para servirle, pueda tornarse más fuerte y más poderoso que su creador, liberándose de su control y, a partir de ahí, esclavizarlo y sustituirlo, o sea robarle su lugar único y específico en la Naturaleza.

Esta tensión, permeada de temor y fascinación, está presente, por ejemplo, en los libros de Isaac Asimov[16] y en el film *Blade Runner* de Ridley Scott. Las "tres leyes de la robótica" con que Asimov inicia todas sus historias de robots son expresión, justamente, de la tentativa de los hombres por mantener bajo control su creación más osada, definiendo límites que asegurarían para siempre, y estructuralmente, su dominio sobre la máquina. Pero las "tres leyes" no son suficientes para disipar el temor que siente la humanidad hacia los robots, que así, a pesar de haber sido los responsables de la salvación de la vida humana en la Tierra, evitando el desastre ecológico que se abatiría sobre ella hacia el final del siglo XXI, son exiliados del planeta. Leyes férreas impiden su permanencia en el mismo suelo habitado por los hombres y son desterrados a otros mundos inhabitados, continuando al servicio del hombre en los trabajos más peligrosos y difíciles de la exploración espacial. Lo mismo sucede con los super-androides de *Blade Runner*, creación máxima de ingeniería genética, destinados a la colonización de otros planetas, donde serían esclavos de los hombres que consiguiera emigrar de la Tierra, ahora prácticamente inhabitable como consecuencia de la guerra atómica.

Si estas imágenes, estos símbolos y esta tensión están presentes hace tanto tiempo en nuestra cultura, sólo una visión elitista y economicista, que reduce al trabajador a un *homo economicus*, incapaz de formular y compartir temores, fantasías, proyectos, utopías y esperanzas referidas a necesidades más amplias, podría excluirlo de esta vivencia.

En efecto, todo esto aparece en las imágenes formuladas por los operarios, que fueron captadas en las (hasta ahora muy pocas) investigaciones realizadas al respecto en la región.[17] Las reacciones de los trabajadores que entran en contacto con las NTs, más allá de lo que

---

16 Ver por ejemplo Asimov, Isaac, *Eu, robot* y *O homen bicentenario*, Hemus Ed., San Pablo, 1980.

17 Además de las ya citadas, señalaríamos la que está siendo realizada en el CEIL (Centro de Estudios e Investigaciones Laborales) de Buenos Aires, cuyo producto parcial es el informe de Neffa, J., ob. cit.

ellos puedan pensar específicamente con respecto a empleo, salario, calificación, condiciones de trabajo, etc., van del *temor* a la *fascinación*, de la competencia con las nuevas máquinas al deseo de apropiación de sus beneficios.

En primer lugar, los trabajadores temen ser sustituidos por los nuevos automatismos. Se sienten extraños frente a las máquinas, "que hacen todo solas", y su poder, y frente a ellas se sienten pequeños, frágiles y disminuidos.

Pero existe también la fascinación: la automatización es una "cosa bonita", evidencia el "raciocinio del hombre", y el trabajo se convierte en "un juego".[18] Muchos trabajadores identifican al robot con el *futuro* y el *bienestar*, y "se disputan el privilegio" de trabajar con las nuevas máquinas.[19]

Los trabajadores también compiten con los robots. Surge el deseo, de la más pura inspiración en Ned Ludd, de preservar el lugar del hombre en el proceso de trabajo, destruyendo las nuevas máquinas. Bajo las nuevas condiciones, para los trabajadores resulta especialmente incómodo ser controlados por los robots y las computadoras en su ritmo y modo de trabajar. Surgen reacciones de cuestionamiento a la propalada superioridad de la máquina. Los trabajadores intentan demostrar, incluso a sí mismos, que ellas no son tan eficientes e infalibles y que la participación del hombre en el proceso de trabajo sigue siendo fundamental, en un acto de reafirmación de la propia identidad:

> "El trabajo con robots es muy discontinuo, porque se rompen mucho."
>
> "La calidad de producción sería la misma, si en lugar de robots fueran hombres trabajando. La única diferencia es que la línea andaría un poco más despacio, lo cual incluso es mejor."
>
> "No es la máquina lo que da la calidad. Lo que la máquina hace, el hombre tardaría más, pero también lo haría."
>
> "Para los que están en las áreas automatizadas, comienza a ser un punto de honor trabajar más que el robot: 'él puede ser una máquina, pero a mí no me gana'".[20]

---

18 Operario de la línea automatizada de una empresa automotriz de São Bernardo do Campo. Entrevista realizada en el marco de la investigación citada.

19 Información brindada por un miembro de la comisión de fabrica de una empresa metalmecánica de San Pablo, en el marco de la investigación citada.

20 Frases contenidas en las entrevistas realizadas en el marco de la investigación citada.

Finalmente, el deseo de apropiación:

> "El robot cuando pasa toca una musiquita. Entonces nosotros empezamos a decir: 'esto nosotros lo vamos a usar algún día, los robots van a hacer nuestro trabajo'. Cuando entremos en huelga, vamos a cambiar las cintas de los bichos y ellos van a hacer nuestro trabajo. En lugar de tocar música ellos van a decir: 'miren muchachos, tal día, tal hora, ¡estamos de huelga!'. Claro que esto todavía no lo conseguimos, pero estamos intentándolo. *Si ellos producen por un lado, vamos a intentar, de una manera u otra, que produzcan para nosotros*."[21]

Las declaraciones indican que el significado de la experiencia, y sus consecuencias respecto de la constitución de la identidad individual y colectiva de clase, todavía no están dados. Por el contrario, se trata de un campo abierto, de lucha, y lo que sucederá dependerá mucho de cómo esta experiencia sea elaborada y, en este sentido, de la acción de los sujetos involucrados,

> "La robotización hasta ahora ha hecho que el trabajador se movilice más, piense más en una serie de cosas, como por ejemplo querer conocer, saber cuántos autos produce la empresa, la calidad del producto. Me parece increíble que el trabajador quiera saber hacia dónde está exportando la empresa."[22]

¿Qué puede significar el hecho de que el trabajador se compare con la máquina, queriendo saber quién es el mejor? Por un lado, esto puede evidenciar su pequeñez, su fragilidad, su reducida importancia en el proceso laboral; la capacidad del instrumental de trabajo puede sustituirlo y expulsarlo, como agente creador, de este proceso. Ya no se trata de un sujeto que se sirve de un objeto (de trabajo) para potencializar su propia actividad (y por lo tanto su subjetividad). Compitiendo con la máquina, el trabajador se equipara a ella, personalizándola. Y probablemente, en esa ecualización, la máquina saldrá ganando: es más rápida, más sofisticada, más eficiente.

Pero existe otra posibilidad, también presente en las declaraciones antes citadas. Esta misma comparación puede abrir camino para la revalorización de la subjetividad del trabajador. A través de ella, puede también evidenciarse lo que el trabajador tiene y la máquina no, lo que *no puede* ser sustituido, lo que no puede ser sometido al control y a la medición. La toma de contacto con las máquinas automatizadas puede estimular y llevar a otro plano, hacer revivir la in-

---

21 *Ídem* anterior. El subrayado es nuestro. Declaración del representante del *Sindicato dos Metalurgicos* de São Bernardo do Campo.

22 *Ídem*.

quietud y la reflexión de los trabajadores acerca de la relación entre el hombre y la máquina en el proceso laboral, entre la subjetivación y la objetivación de su actividad y de su propia vida.

La fantasía de que un día el robot pueda ser utilizado para llamar a huelga, que aparece aquí como un sueño, casi una broma, posee a su vez un importante significado simbólico; es una expresión, tal vez, de lo que se dijo anteriormente. La experiencia de determinados sectores de la clase trabajadora brasileña, donde se origina esta declaración, ha sido en los últimos años, indudablemente, la de ampliar los límites de lo posible. Y ciertamente no está agotada. La cuestión de la apropiación de los beneficios de las nuevas tecnologías aparece así en el horizonte de estos trabajadores como algo prospectivo y positivo que, si es analizado adecuadamente, podrá tener gran importancia en la elaboración de una estrategia de respuesta.

Incluso la "fascinación" de los trabajadores en relación con las máquinas automatizadas, que tiende a ser considerada por sus representantes como manifestación de una "falsa conciencia", puede ser pensada también desde otro punto de vista. Muchas veces el trabajo en las nuevas máquinas representa mejoras efectivas para los que pasan a operarlas: disminución del esfuerzo físico, del trabajo insalubre, del riesgo laboral. Para algunos sectores, principalmente los operarios calificados de mantenimiento, puede significar también el aumento de la calificación y de la valorización profesional, así como el acceso y manejo de una serie de nuevos y más sofisticados conocimientos, ligados al ejercicio de su trabajo, posibilidad presente desde hace mucho tiempo en el imaginario de estos trabajadores como algo deseado y de lo cual estuvieron siempre excluidos.

Por estas razones, la "fascinación" del trabajador respecto de las máquinas automatizadas puede y debe ser vista de otro modo, y no como algo puramente negativo. Evidentemente, desde el punto de vista de los dirigentes sindicales, la cuestión debe pensarse en términos colectivos. Pero incluso esto presupone la consideración de una multiplicidad de intereses y necesidades, que pueden ser diversos y hasta conflictivos, presentes en los diferentes sectores de la clase trabajadora.

La expectativa favorable de algunos grupos dentro de las fábricas puede no concretarse en el momento en que las nuevas máquinas comiencen a ser operadas. En lugar de mejoría, puede haber un empeoramiento de las condiciones laborales, como el aumento de los ritmos, de la tensión psicológica, la descalificación y el surgimiento de nuevos accidentes de trabajo. Las mejoras introducidas pueden, por otro lado, transformarse en privilegios de determinados grupos de trabajadores, agravando las desigualdades internas. Además, pueden ser implanta-

das en detrimento de otros intereses y necesidades de los trabajadores, como por ejemplo el mantenimiento del nivel de empleo.

Todos estos aspectos se encuentran ciertamente en el centro de las preocupaciones de los dirigentes sindicales y de las críticas que ellos formulan frente a ciertas reacciones ocurridas en las bases. Sin embargo, considerar la fascinación como algo puramente negativo tal vez sea la salida más fácil y no el mejor camino para resolver los innumerables desafíos presentes en la elaboración de una estrategia colectiva de enfrentamiento de la cuestión de la automatización. Procediendo así, los dirigentes sindicales corren el serio riesgo de desarmarse para enfrentar los cambios que tienden a producirse en la composición técnica de la clase trabajadora y riesgo también de perder para el movimiento y para la organización sectores colectivos cada vez más importantes, numérica y estratégicamente, como sucedió en algunos países de Europa. Además, corren el riesgo de reducir su propia estrategia, formulada por muchos de ellos, de valorización subjetiva e integral del trabajador en el proceso laboral, descartando, como manifestación de "falsa conciencia", carencias y necesidades presentes entre los trabajadores, que pueden ser tan legítimas como un salario digno o la garantía de empleo.

LA RESPUESTA SINDICAL

Para discutir esta cuestión es necesario, en primer lugar, distinguir la *respuesta operaria* (la percepción y las reacciones más o menos espontáneas de los trabajadores, que estuvimos analizando en el punto anterior), de la *respuesta sindical* (las acciones y las estrategias más organizadas de enfrentamiento del problema). Puede o no haber coincidencia entre estos dos niveles de respuesta. Puede haber tensión e incluso conflictos entre ellos.

A partir de los datos de que disponemos hasta ahora, podemos señalar algunas dificultades básicas para la articulación de estos dos niveles. Considerando que los efectos de la modernización tecnológica sobre la condición operaria son distintos, heterogéneos y a veces de signos opuestos, la primera necesidad de la dirección sindical será reconocer esta complejidad y heterogeneidad y efectivamente considerarla en la elaboración de una estrategia de respuesta, sin pretender resolver el problema recurriendo a una unificación forzada (y artificial) de los intereses, soluciones y alternativas.

¿Cómo, por ejemplo, responder al incremento de la subcontratación y del mercado informal de trabajo (para no hablar del desempleo abierto), frecuentemente responsable de la reducción de las bases sociales del sindicato? ¿Cómo, por otro lado, integrar en una estrategia colectiva de acción a los nuevos sectores técnicos creados por los cambios introducidos en la división social del trabajo, muchas veces poco

identificados con la "condición obrera"? ¿Cómo tratar las probables transformaciones en aquello que tradicionalmente se pensaba como constitutivo de la "identidad obrera")? ¿Cómo tratar los sectores beneficiados (a veces "fascinados") por la modernización tecnológica, y cómo compatibilizar el reconocimiento de estos beneficios con una lucha por el mantenimiento del nivel de empleo?

Estas y muchas otras son las cuestiones a las cuales deben responder las direcciones sindicales. Su complejidad refuerza la importancia de la existencia de canales de organización y participación de los trabajadores en los distintos niveles en que se ubican los problemas y en que se pueden crear los instrumentos para enfrentados: la fábrica, el sector productivo, el nacional, así como la existencia de relaciones fluidas y democráticas entre ellos. Como bien sabemos, estas condiciones están lejos de ser cumplidas, en la mayoría de los países de la región.

Todo esto indica que el problema de la elaboración de una estrategia de respuesta a la introducción de las NTs tendrá más posibilidades de ser planteada por aquellas organizaciones (sindicatos, comisiones de fábrica, centrales sindicales) que sean capaces de pensar el problema de manera más amplia, incorporando, en su discurso y en su acción, la multiplicidad de elementos presentes.

En este sentido, existen importantes variaciones en las posiciones verificadas.[23] Hay sindicatos y/o comisiones que están más preparados que otros para enfrentar el problema. Los criterios utilizados para identificar y sistematizar estas diferencias fueron los siguientes:

1. la capacidad de pensar la automatización en términos que puedan ir más allá del planteo simplista "es buena para la empresa y mala para los trabajadores" y más allá de la visión fatalista de que no hay nada que hacer al respecto, fundamentalmente, la capacidad de pensar en un espacio de negociación de las condiciones de introducción;
2. la capacidad de percibir los diversos aspectos del problema y no sólo su posible impacto sobre el nivel de empleo; en otras palabras, la capacidad de pensar la automatización a partir de las múltiples necesidades de los trabajadores y, principalmente, de articular esta cuestión con el conjunto del trabajo sindical desarrollado;
3. la percepción de la necesidad y de la posibilidad de enfrentar el problema *ya* a pesar de todas las dificultades existentes y, una vez más, de articularlo con el conjunto de su estrategia de acción.

---

23 La referencia aquí vuelve a ser básicamente los resultados de la investigación realizada por el CEDEC.

A partir de estos criterios, fueron identificadas tres posiciones básicas, que no pueden sin embargo ser consideradas como definitivas o cristalizadas. Dependen mucho, entre otros factores, del grado de visibilidad del tema de la automatización en las bases de estas organizaciones. Lo cual a su vez se relaciona con el estadio y el ritmo de introducción, bastante variados. La propia práctica de enfrentamiento podrá, por su parte, indicar caminos que hasta ahora no hayan sido vislumbrados. A pesar de esto, la necesidad urgente de pensar el problema, y la certeza de los perjuicios que pueden derivar de una respuesta tardía o mal formulada, justifican la clasificación y el énfasis dado, tanto en lo que aquí se llama avances como en los atrasos de las posiciones de los dirigentes sindicales.

El primer tipo de respuesta podría ser llamado "adaptativa". Revelando un conocimiento bastante exacto del proceso de innovación tecnológica en su base, se destaca sin embargo por su visión tecnicista del proceso de automatización, considerando sus efectos, bajo todos los aspectos, positivos para los trabajadores. Podríamos pensarla como la elaboración acrítica de la tendencia a la "fascinación" encontrada en las bases.

Esta posición fue encontrada solamente en una comisión de fábrica, caracterizada por una débil autonomía en relación con la dirección de la empresa y por la significativa presencia de cuadros técnicos en relación con los trabajadores de la producción, lo cual puede ser indicativo de la dificultad (y de la importancia) de integrar estos cuadros técnicos en una estrategia colectiva de enfrentamiento de la cuestión de la automatización.

El segundo tipo de respuesta, que podríamos llamar "defensiva", plantea el problema en términos dicotómicos: la automatización es buena para la empresa (básicamente porque genera más ganancia y más productividad) y mala para los trabajadores, trayéndoles sólo desventajas y ningún beneficio. Además, es un proceso inevitable, y poco se puede hacer en el sentido de resistir o controlar sus efectos negativos. Hay problemas más urgentes (siempre planteados en términos de empleo y salario), y no están dadas, por el momento, las condiciones para elaborar una estrategia de enfrentamiento de la cuestión. El discurso está cargado de tonos pesimistas, de fatalismo y de impotencia.

Este tipo de visión del problema es característico de sectores sindicales cuya base está constituida por un gran número de pequeñas empresas, y el impacto de la modernización tecnológica es relativamente menor que en otros sectores de la industria. En estos casos, además, no existen, o existen en escala muy incipiente, formas de organización y contacto entre las bases y los dirigentes, por lo que éstos poseen un conocimiento muy precario con respecto a la realidad cotidiana de los

trabajadores en lo que se refiere al proceso laboral y, particularmente, a los efectos de la modernización tecnológica. Los canales de relación entre las comisiones de fábrica existentes y los sindicatos son laxos o conflictivos, las experiencias de lucha y organización menos desarrolladas y, por eso, se han creado menos instrumentos de defensa de algunos intereses fundamentales de los trabajadores, como por ejemplo el fin de los despidos arbitrarios.

El tercer tipo de respuesta es bastante más elaborada, tanto en su percepción de los efectos de la automatización como en las formas de enfrentarla.

El problema del desempleo directo o relativo (despidos o disminución de puestos de trabajo) es, también aquí, la principal preocupación de los sindicalistas. Pero su atención se dirige también, y con mucho énfasis, hacia otros aspectos de las condiciones laborales: el aumento de los ritmos, de la monotonía y de la tensión psicológica, los nuevos tipos de accidentes de trabajo, la descalificación y desvalorización subjetiva de los trabajadores afectados por los cambios.

A pesar de que algunos de estos problemas han aparecido también en la percepción de los entrevistados agrupados en la segunda posición, aquí estos temas son analizados en forma mucho más concreta. Y, principalmente, esta percepción está articulada a una línea de acción sindical que está siendo puesta en práctica desde hace algún tiempo, así como a instrumentos de defensa y organización ya vigentes, lo cual configura una situación mucho más favorable para la elaboración de una estrategia de respuesta.

Por otro lado, el reconocimiento de la inevitabilidad del proceso de automatización, que aquí también está presente, no se reviste de impotencia y fatalismo, sino que viene acompañado de la evaluación de que este proceso puede traer beneficios para los trabajadores, como por ejemplo la disminución de los riesgos y de la insalubridad.

Según estos dirigentes, por lo tanto, habría dos sentidos posibles en lo que respecta a las ventajas y las desventajas del proceso de automatización. Dependiendo de las condiciones de introducción, en el ámbito de la fábrica o del conjunto de la sociedad, ésta podría perjudicar o beneficiar, en mayor o menor medida, a los trabajadores. Hasta ahora, la modernización tecnológica estaría siendo dominada por la "lógica empresarial", de obtención máxima de ganancia a través del aumento de la productividad del trabajo. El poder empresarial de determinar el sentido del proceso de automatización en el interior de las empresas, según sus intereses privados, estaría siendo favorecido por las condiciones políticas del país, entre ellas, por la ausencia de canales de participación popular en la definición de los rumbos de la política económica, científica y tecnológica, así como de mecanismos

de protección institucional al trabajador alcanzado por los efectos negativos de la automatización.

Este tipo de visión puede ser considerada más fértil que las anteriores, justamente porque es capaz de pensar la configuración de un *campo de lucha y negociación* en torno de la entrada de las NTs, abriendo así la posibilidad de ir más allá de una postura defensiva, en la elaboración de una estrategia propositiva de acción. Sin duda su surgimiento está relacionado con un mayor grado de confianza de las organizaciones de este grupo en sus propias fuerzas, a partir de experiencias recientes de lucha y de organización, así como con su opción por una línea de trabajo más amplia, y en este sentido más capaz de integrar el tema de la automatización en el conjunto del trabajo sindical, en lugar de considerarlo contradictorio con las cuestiones hasta ahora definidas como prioritarias.

Esto no significa que no haya un largo camino por recorrer. Por ejemplo, la misma posibilidad de desarrollar la positividad contenida en la reacción espontánea de los trabajadores frente al proceso de automatización, a la que se hizo referencia en el punto anterior, dependerá de la capacidad efectiva de abrir un espacio de negociación capaz de defenderlos contra los aspectos más negativos de la introducción de las NTs. Lo cual a su vez dependerá de la propia fuerza del movimiento sindical en cada país de la región, de su capacidad de elaborar estrategias propositivas, y de constituir alianzas. Es de suponer que estas condiciones serán bastante diferentes en los diversos países latinoamericanos y, en general, más precarias que aquellas que el movimiento sindical europeo consiguió construir.

De cualquier forma, desde el punto de vista de la posibilidad de abrir caminos para la actuación sindical frente a la crisis y a los procesos de reconversión industrial, es importante pensar que la cuestión no está definida de antemano, y que hay un espacio abierto, de disputa social y política, en torno del sentido que irá adquiriendo la modernización tecnológica en nuestros países.

Traducido por Gabriela Adelstein

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y LA DEMOCRATIZACIÓN DE LA VIDA COTIDIANA*

Alberto Melucci**

1. EL CONFLICTO COMO TEATRO: DE PERSONAJES A SIGNOS

En la tradición del pensamiento social tanto progresista como conservador, el conflicto y su representación política es visto a menudo a través de la imagen del teatro. Existe un escenario sobre el cual los personajes actúan; éstos siguen un guión, que prevé un final feliz, habitualmente definido desde el punto de vista del autor de dicho guión. Además, existe un público que debe tomar parte ya sea por uno u otro de los personajes principales de la obra —el héroe o el villano—, dado que esta elección determina el destino de la sociedad, su. progreso hacia la civilización o su caída en la barbarie.

Esta imagen puede ser sumamente caricaturesca, pero no obstante es indudable que la visión contemporánea de los conflictos sociales todavía pertenece, en gran medida, a esta representación tradicional de la acción colectiva. Esta acción es percibida como un evento que tiene lugar sobre un escenario teatral, como un evento representado por personajes definidos por su rol dramático (y con los intelectuales en el rol de autores del guión, apuntadores, o incluso directores). Lo que quiero demostrar en este ensayo es que los movimientos sociales

---

* Trabajo publicado en John Keane (ed.), Civil Society and the State, Verso Publications, London New York, 1983.
** Profesor de la Universitá degli Studi di Milano, Milán, Italia.

no pueden ser representados como personajes, como sujetos dotados de una esencia y de un propósito dentro de una *pieza* cuyo final es conocible.

Las razones por las cuales la imagen tradicional de la acción colectiva se encuentra agotada son primariamente de tipo histórico. Los conflictos que impulsaron el análisis teórico de los movimientos sociales y, más en general, de los actores colectivos, estaban históricamente vinculados a formas de acción en las cuales el conflicto social estaba relacionado con las luchas por la obtención de la ciudadanía. Durante la fase del capitalismo industrial, la acción de la clase social (cuya observación promovió la construcción de teorías y métodos de análisis de la acción colectiva) comprendía un número de luchas entrelazadas con respecto, por un lado, a las relaciones de clase inherentes al sistema productivo, y, por otro, a la demanda de acceso al poder estatal y de extensión de los derechos políticos. El conflicto de la clase industrial se combinó así inextricablemente con la cuestión nacional y, en el área de los derechos, con la tarea de incluir a grupos sociales previamente excluidos.

Las formas más antiguas de acción colectiva, tales como las de la clase trabajadora industrial, eran vistas como personajes, como entidades “objetivas” que se movían hacia un destino. Este modelo tradicional de la acción colectiva parecía plausible porque la naturaleza histórica de los actores colectivos era expresada a través de formas de acción que eran simultáneamente sociales y políticas. Considero que este modelo de acción colectiva bajo las condiciones del capitalismo industrial está ahora agotado. Esto no se debe a que la lucha por la obtención de la ciudadanía haya terminado, o a que no haya más áreas de la vida social que puedan ser democratizadas, sino más bien a que las dimensiones sociales y políticas de los conflictos colectivos han cambiado. Los conflictos sociales (en el sentido estricto de conflictos respecto de las relaciones sociales que constituyen un sistema dado) y las luchas por la ampliación de la ciudadanía (esto es, por la inclusión de grupos excluidos o carenciados en el ámbito de los derechos y de las reglas del juego político), son ahora distintos e involucran a actores y formas de acción sumamente diferentes.[2]

2 Esto no significa que las formas sociales y políticas de acción nunca se combinen empíricamente. Por el contrario, las luchas feministas son un ejemplo típico de cómo los movimientos combinan la demanda por la inclusión y los derechos de una categoría social excluida (la lucha por la emancipación) con la afirmación de una diferencia (la diferencia femenina), que desafía la lógica dominante del sistema (el movimiento de las mujeres). Otro ejemplo del entrelazamiento de las demandas sociales y políticas se evidencia en los movimientos étnico-nacionales, que han reaparecido en las sociedades occidentales más avanzadas. Estos movimientos sintetizan la herencia

Existen también razones teóricas para hablar del fin de los movimientos como personajes. Estas razones se vinculan estrechamente a los intereses del análisis sociológico. Aunque el modo actual de considerar a los movimientos como entidades unificadas, como sujetos homogéneos que se mueven hacia metas determinadas, está influido por la mitología de la cual he hablado, no tiene virtualmente ningún fundamento teórico. Lo que se da por sentado —la existencia del actor colectivo— es de hecho el producto de procesos sociales, orientaciones de la acción, elementos de la estructura y motivaciones, altamente diferenciados. Por lo tanto, el problema a enfrentar en el análisis de los movimientos es primariamente explicar cómo se sintetizan estos distintos elementos, cómo un actor social se constituye y se mantiene como una unidad empírica. Muchos análisis parten del supuesto ontológico implícito de que el actor existe: en otras palabras, de que existe un "movimiento obrero", un "movimiento de mujeres", un "movimiento de jóvenes", un "movimiento ecologista", etc. Sin embargo, desde una visión analítica, el problema consiste precisamente en explicar cómo llega a formarse esa unidad empírica que puede ser observada y llamada "movimiento".

Así, incluso desde un punto de vista teórico, la imagen de un movimiento como personaje resulta inadecuada, y se disuelve junto con la idea metafísica y esencialista de un actor dotado de su propio espíritu, de un alma que lo mueve y que le brinda objetivos. El progreso del pensamiento y la investigación sociológicos ha llevado a que los actores colectivos sean vistos como el resultado de complejos procesos que favorecen o impiden la formación y el mantenimiento de vínculos de solidaridad; cultura compartida y organización, todos los cuales hacen posible la acción común. En otras palabras, la acción colectiva es vista como un producto social, como un conjunto de relaciones sociales, y no como un dato primario o una entidad metafísica determinada.[3]

---

de la preocupación por la cuestión nacional y los nuevos problemas de identidad planteados por el desarrollo de las sociedades complejas. Véase Melucci, A. y Diani, M., *Nazione senza Stato, I movimenti etnico-nazionali in Occidente*, Torino, 1983.

3 Las contribuciones sociológicas a la teoría de los "movimientos", especialmente los enfoques europeos y la teoría de la movilización de los recursos de la década del setenta, están analizados en Melucci, A., "*An end to social movements?*", en *Social Science Intormation*, núm. 24, 1984. La teoría de la movilización de los recursos está analizada en Jenkins, J. C., "*Resource mobilization theory and the study of social movements*", en *Anual Review of Sociology*, núm. 9, 1983, págs. 527-553; Klandermans, B., "*Mobilization and participation: social psychological expansion of resource mobilization theory*", en *American Sociological Review*, núm. 49, 1984, págs. 583-600; y Tarrow, S., "*Struggling to reform*", en *Cornell University Western Society Paper*, núm. 15, 1983. Con respecto a los enfoques europeos, ver Touraine, A., *Le retour de l'acteur*,

A la luz de estas consideraciones, creo que es más fácil entender la transformación empírica contemporánea de los actores colectivos. Aunque, en gran medida, continuamos refiriéndonos a estos actores dentro de un marco tradicional de análisis, la observación empírica indica, en efecto, la pluralidad de elementos que convergen en esas formas de acción que, por comodidad (o por hábito, o por falta de alternativas) se describen a sí mismos, y siguen siendo descriptos, como "movimientos". El excesivo uso del término "movimiento" revela su incorrección semántica y su fragilidad conceptual para la explicación de la naturaleza *social* de la acción colectiva; simultáneamente, arroja dudas sobre el universo teórico y lingüístico de la sociedad industrial del siglo XIX, al cual este término (junto con muchos otros, tales como progreso, revolución y clases) pertenecía. La falta de adecuación de los términos usados actualmente para hablar sobre conflictos contemporáneos no es una cuestión marginal: es un signo de que nuestros universos teóricos —y no meramente semánticos— han sido agotados.

Los fenómenos modernos a los que me refiero (en particular, el "movimiento" de mujeres, los "movimientos" ecologistas, las formas de acción colectiva de la juventud, y las movilizaciones por la paz) no se refieren principalmente a la obtención de la ciudadanía. No es que este tema haya desaparecido. En la acción colectiva de las mujeres, por ejemplo, el problema de los derechos, la desigualdad y la exclusión constituye una gran parte del proceso de movilización. Pero lo que las mujeres, así como otros actores colectivos, han logrado es, por sobre todo, practicar definiciones alternativas de sentido: en otras palabras, han creado significados y definiciones de identidad que contrastan con la creciente determinación de la vida individual y colectiva por parte del poder tecnocrático impersonal. Estos "movimientos" revelan conflictos respecto de los códigos —los reguladores formales del conocimiento— y los lenguajes que organizan nuestros procesos de aprendizaje y nuestras relaciones sociales.

Estos conflictos no tienen un tema, al menos no en el sentido esencialista cuasi-metafísico en que se hablaba de "temas" de conflictos en el pasado. La acción colectiva contemporánea asume la forma de tramas subyacentes a la vida cotidiana. Dentro de estas tramas, tiene lugar una experimentación con, y la práctica directa de, marcos alternativos de sentido, como consecuencia de un compromiso personal que es subyacente y casi invisible.[4] Tales tramas producen y

---

París, 1984 y Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, I, Boston, 1984. La interpretación de la acción colectiva como una realidad "construida" está defendida en Melucci, A., *Altri codici*, Bolonia, 1984.

4 Un análisis empírico de estas tramas está desarrollado en Melucci, A., *Altri codici*,

procesan el mismo tipo de recursos informativos que están en la base de nuevas formas del poder tecnocrático. Los "movimientos" surgen sólo en áreas limitadas, para fases limitadas, y a través de momentos de movilización que son la otra cara —complementaria— de las tramas subyacentes. Así, por ejemplo, resulta difícil entender las movilizaciones pacifistas masivas, si no se tiene en cuenta la vitalidad de las tramas subyacentes de las mujeres, los jóvenes, los ecologistas y las culturas alternativas; estas tramas posibilitan tales movilizaciones y las hacen puntualmente visibles, esto es, en el momento en que surge una confrontación o un conflicto con una política pública.[5]

Estos dos polos de la acción colectiva (latencia y visibilidad) son inseparables. Aquellos que consideran la acción colectiva desde una posición profesional y política, generalmente limitan sus observaciones a la cara visible de la movilización, olvidando el hecho de que lo que la nutre es la producción diaria de marcos alternativos de sentido sobre los cuales se fundan y viven diariamente las propias tramas. Desde un punto de vista político, sin embargo, el problema que surge es si es posible hablar de la eficacia de este tipo de acción latente, y cómo evaluar su éxito o fracaso. Con referencia a tal acción, los conceptos como eficacia o éxito podrían ser considerados, *strictu sensu*, sin importancia. Esto se debe a que el conflicto se plantea principalmente sobre un terreno simbólico, mediante el desafío y la desestabilización de los códigos dominantes sobre los cuales se fundan las relaciones sociales dentro de sistemas informatizados de alta densidad. La simple existencia de un desafío simbólico es *per se* un método para desenmascarar los códigos dominantes, un modo diferente de percibir y denominar al mundo.

Esto, por cierto, no significa que este tipo de acción no tenga efectos visibles. Las formas contemporáneas de acción colectiva producen efectos "mensurables" en por lo menos tres niveles. Primero, provocan la *modernización* y el *cambio institucional* mediante la reforma política o la redefinición de culturas y prácticas organizativas. Un segundo efecto es la *selección de nuevas élites*. En muchos países occidentales, por ejemplo, durante los años setenta, la acción colectiva produjo ciertos cambios en las organizaciones políticas de izquierda o progresistas (tales como partidos políticos y sindicatos) y, sobre todo, tuvo

---

ob. cit.

5 Sobre las movilizaciones pacifistas en particular, véase Melucci, A., "*The symbolic challenge of contemporary movements*", en *Social Research*, núm. 52, 1985, págs. 789-816, y Lodi, G., *Uniti e diversi. Le mobilitazioni per la pace nell Italia degli anni '80*, Milán, 1984. El papel desempeñado por las tramas subyacentes en el proceso de movilización está también analizado por Kriesi.

como resultado el surgimiento de una nueva generación de personal calificado en los sectores clave de comunicaciones, medios masivos, publicidad y *marketing* de la "sociedad informatizada". (Un estudio sobre jóvenes ejecutivos dentro de estos sectores, especialmente en áreas metropolitanas, podría aclarar significativamente la relación entre las nuevas élites y las experiencias previas de "movimientos" o culturas alternativas.) El tercer efecto de la acción colectiva es la *innovación cultural*, esto es, la producción de modelos de comportamiento y relaciones sociales que ingresan en la vida cotidiana y en el mercado, modificando el funcionamiento del orden social mediante cambios en el lenguaje, los hábitos sexuales, las relaciones afectivas y los hábitos alimentarios y de vestimenta.

No obstante, la importancia de la acción colectiva no se limita a estos efectos, aunque la atención esté normalmente concentrada en ellos a fin de medir la eficacia o el éxito políticos de los "movimientos" contemporáneos. Restringir el análisis social a estos aspectos es pasar por alto una dimensión fundamental de los conflictos contemporáneos: los "movimientos" ya no operan como personajes sino como *signos*. Operan como signos en el sentido de que traducen su acción en desafíos simbólicos que desequilibran los códigos culturales dominantes y revelan su irracionalidad y parcialidad, actuando en los niveles (de información y comunicación) en los cuales también operan las nuevas formas del poder tecnocrático.

La observación empírica indica tres formas principales de desafío simbólico. La primera es la *profecía*, o sea el acto de anunciar, basándose en experiencias que afectan la vida del individuo, que los marcos alternativos de sentido son posibles, y que la lógica operacional de los aparatos de poder no es la única "racionalidad" posible. La profecía, sin embargo, contiene una contradicción insuperable. Los profetas anuncian algo ajeno a ellos mismos, erigiéndose simultáneamente como modelo. Las mujeres hablan sobre un derecho a ser diferentes que va más allá de la condición femenina actual, pero también deben basarse en la particularidad de su condición biológica e histórica. Los jóvenes hablan sobre alternativas posibles en la definición y el uso del tiempo, pero también hablan en contra del trasfondo de su condición marginal y precaria. El reclamo de los ecologistas por una naturaleza "pura" depende de una sociedad rica y desarrollada; y así sucesivamente. Los actores de los movimientos se enfrentan a menudo a la contradicción entre su rol profético y su actividad como actores sociales *particulares*.

Una segunda forma de desafío es la de la *paradoja*: la reversión de los códigos dominantes mediantes su exageración, la cual a su vez revela su irracionalidad y los grados de silencio y de violencia que contienen.

Exagerando o llevando al límite el discurso dominante del poder, los "movimientos" revelan la naturaleza auto-contradictoria de sus "razones" o, a la inversa, muestran que lo que esta catalogado como "irracional" por los aparatos dominantes es quizá dramáticamente verdadero.

El tercer tipo de desafío es el de la *representación*: la capacidad de los actores colectivos de aislar la forma del contenido permite, mediante un juego de espejos, la retransmisión al sistema de sus propias contradicciones. No es accidental que el uso de lenguajes expresivos, teatro, video e imágenes de varios tipos constituyan una de las prácticas centrales de las tramas cotidianas de los "movimientos" contemporáneos.

Estas tres formas de desafío simbólico producen efectos sistémicos, los cuales no deben ser confundidos con la modernización y los cambios institucionales, con la circulación de élites o con los procesos de innovación cultural. Los efectos sistémicos consisten principalmente en *hacer que el poder resulte visible*. La función de los conflictos contemporáneos es hacer visible un poder que se esconde detrás de la racionalidad de procedimientos administrativos y organizativos, o de los aspectos de "show-business" de la política. El poder visible desaparece de las sociedades modernas; se multiplica y ramifica y es difícil localizarlo dentro de figuras o instituciones, aunque llega a tener un papel crucial en la configuración de todas las relaciones sociales.

Bajo estas circunstancias, no sólo los "movimientos" sino también el mismo poder dejan de ser un "personaje". El poder se transforma en un conjunto de signos que son frecuentemente ocultados, entretejidos con los procedimientos, o cristalizados en el consumo generalizado del gran mercado de los medios masivos. En los sistemas complejos, ya nadie es responsable de las metas de la vida social. Por lo tanto, uno de los roles fundamentales de la acción colectiva es precisamente el de explicitar estos fines, mediante la creación de espacios en los cuales el poder se hace visible. El poder que es reconocible es también negociable, ya que puede ser confrontado, y porque se ve forzado a tener en cuenta las diferencias. La acción colectiva hace posible la negociación y la instauración de acuerdos públicos que, aunque son cada vez más transitorios, sirven no obstante como condición para una democracia política capaz de proteger a la comunidad de los riesgos cada vez mayores de un ejercicio arbitrario del poder o de la violencia: al quedar neutralizado detrás de la racionalidad formal de los procedimientos, el poder no puede ser controlado, a menos que se lo haga visible. Debe reconocerse, sin embargo, que, en los sistemas contemporáneos, los espacios disponibles para lograr acuerdos son limitados y temporarios. Deben ser redefinidos continua y rápidamente, porque las dife-

rencias cambian, los conflictos se desplazan, los acuerdos dejan de ser satisfactorios, y porque constantemente surgen nuevas formas de dominación.

2. ¿EL FIN DE LA POLÍTICA?

Hasta este punto, mi tesis ciertamente no implica que, en los sistemas complejos, la política se haya convertido en un simple residuo del pasado. Por el contrario, las relaciones "políticas" nunca han sido tan importantes como en los sistemas complejos. Nunca antes ha resultado tan necesario regular la complejidad mediante decisiones, opciones y "políticas", cuya frecuencia y difusión debe ser aseguradas, si se quiere reducir la incertidumbre de los sistemas, sujetos a cambios excepcionalmente rápidos. La complejidad y el cambio producen la necesidad de decisiones, y crean una pluralidad de intereses variables que no puede ser comparada con situaciones del pasado; la multiplicidad y mutabilidad de intereses tiene como resultado una multiplicidad y mutabilidad de problemas a ser resueltos. De ahí la necesidad de decisiones, y de decisiones que están continuamente sujetas a verificación y que están expuestas a las limitaciones y a los riesgos del consenso en condiciones de cambio rápido.

Defino una relación política como aquélla que posibilita la reducción de la incertidumbre y la mediación de intereses opuestos mediante decisiones. Considero que, en este sentido, las relaciones políticas son fundamentales para el funcionamiento de sociedades complejas. En las sociedades de este tipo, estamos efectivamente presenciando un proceso de multiplicación y difusión de las instancias políticas. En distintas áreas de la vida social y dentro de instituciones y organizaciones de diversos tipos, se está verificando un proceso de transformación de las regulaciones autoritarias en relaciones políticas. Este proceso de "transformación de lo autoritario en lo político" implica la introducción de sistemas de intercambio y procedimientos de negociación que, mediante la confrontación y la mediación de intereses, producen decisiones, mientras que antes existían sólo mecanismos para transmitir autoritariamente regulaciones, mediante el poder.

Este "nivel político" de las relaciones se encuentra no sólo en los sistemas políticos nacionales, sino también dentro de numerosas instituciones productivas, educativas, administrativas y regionales, así como en áreas de la sociedad en las que a menudo después de luchas, se gestan nuevas instancias de decisiones políticas, representación de intereses y negociación. Este proceso de "politización" está vinculado con la complejidad de los sistemas informatizados, con la necesidad de enfrentar un medio mutable y con la multiplicación de los requerimientos de equilibrio dentro del mismo sistema. La importancia del

"nivel político" de las relaciones es evidente no sólo en los actuales sistemas políticos parlamentarios occidentales. El problema de la política existe para cualquier sistema complejo, cualquiera sea el tipo de organización política que para él se considere. Ningún proyecto de democratización, dentro de una sociedad avanzada, puede ignorar este problema aún si la tradición intelectual y práctica de los movimientos opositores resulta escasamente adecuada para su resolución. Durante demasiado tiempo, se suponía que la especificidad y la lógica autónoma de los procesos de toma de decisiones y de los mecanismos de representación podían ser anuladas mediante el poder catártico de las luchas masivas. Hoy es en cambio evidente que estos problemas permanecen completamente sin resolver.

Esto no significa que la cuestión de los intereses que ingresan al proceso de toma de decisiones es irrelevante, o que todos estos intereses tienen el mismo peso, o que un sistema dado automáticamente asegura igualdad de acceso para cada interés. Significa, sin embargo, que los procesos de toma de decisiones y de representación son una condición específica y necesaria para el funcionamiento de un sistema complejo.

Este problema de los procesos de toma de decisiones, que funcionan mediante la representación, ha sido subestimado o directamente ignorado por la tradición intelectual marxista. Esta tradición redujo a la representación a sus formas "burguesas" y a las instituciones parlamentarias, anulando así el problema de cómo mediar y representar una pluralidad de intereses. El problema de la representación está ligado a la complejidad, y no puede por lo tanto ser anulado, cualquiera sea el modelo de organización política que se considere. La representación involucra una diferencia inevitable entre los representantes y aquéllos a quienes éstos representan, entre los intereses de cada uno y entre sus lógicas de acción concurrentes o divergentes. Todo proceso de transformación democrática debe necesariamente tener en cuenta esta diferencia entre las estructuras de representación y las demandas o los intereses de los representados; un proyecto de democratización que intente ser "progresista" o "radical" se ve forzado a imaginar los medios sociales y políticos para controlar esta diferencia. El no negar este problema ideológicamente constituye una condición necesaria para la democratización: sólo si y cuando se lo reconoce resulta posible buscar modos de controlar y reducir la distancia que separa al poder de las demandas sociales.

Para volver al tema inicial de las relaciones políticas: estas consideraciones sirven para adjudicar a la política su dimensión adecuada, reconociendo su especificidad y definiendo sus límites. La definición de la política como comprehensiva es reemplazada por un

reconocimiento de su especificidad y su "necesidad funcional". Para la tradición radical, este reconocimiento involucra un tránsito difícil que, intelectual y prácticamente hablando, implica la depuración que siempre acompaña los procesos de desacralización y laicización de la vida social.

La política garantiza la posibilidad de mediatizar intereses, para producir decisiones. Hay dos razones diferentes por las cuales la política, en este sentido, no constituye el total de la vida social:

1. Existen estructuras e intereses que preceden, delimitan y condicionan la política. Aún si son subsiguientemente mediatizadas por la política, estas estructuras y estos intereses existen independientemente de toda ilusión o pluralismo ideológicos, y de toda pretensión oficial de representar a la sociedad como si fuera una pluralidad espontánea y abierta de demandas y necesidades. El juego político nunca se da en un ámbito abierto con igualdad de oportunidades. Por lo tanto, para entender la desigual distribución de oportunidades políticas y de poder político, es necesario considerar los *límites* del juego político y, así, el modo en el cual se forma el poder social que subyace a las instituciones políticas.
2. Existen dimensiones de los fenómenos sociales, por ejemplo, relaciones afectivas o simbólicas, que no pueden ser consideradas políticas, ya que funcionan según una lógica diferente, a la cual es necesario respetar y no violar.

Estas consideraciones sugieren que no estamos enfrentando el fin de la política sino más bien su redefinición radical. Una indicación (que quizá no sea irrelevante) de esta transformación del significante y del significado de la política es la creciente dificultad para usar la distinción clásica entre las tradiciones políticas "de derecha" y "de izquierda". La vacuidad analítica del término "izquierda" resulta ahora evidente. Mientras su única función es la de definir empíricamente a los agentes políticos vinculados con la tradición histórica occidental, este término ya no indica nada, ni sobre los nuevos conflictos y actores, ni sobre la dirección de las transformaciones sociales y políticas contemporáneas.

Tradicionalmente, la "derecha" demostraba una orientación hacia el pasado, mientras que la "izquierda" demostraba una orientación hacia el futuro. Pero la aparición de los "movimientos" sociales contemporáneos ha dejado, sobre la conciencia colectiva, la impresión de que vivimos en una sociedad sin futuro, no sólo porque el futuro se ve amenazado por la posibilidad de una catástrofe mundial, sino porque

el problema central de los sistemas complejos es el mantenimiento del equilibrio. El supuesto carácter "anti-moderno" de los "movimientos" consiste en efecto en su proclamación del fin del progreso lineal y en su afirmación del sentido de lucha por el presente, del cual depende también nuestro futuro.

El cambio en las sociedades complejas se vuelve discontinuo, articulado, diferenciado. Estos sistemas nunca cambian en forma simultánea, ni de la misma manera en sus distintos niveles. El sistema político, mediante decisiones, puede reducir la incertidumbre y aumentar el potencial de transformación producido por los conflictos. Pero esto implica una separación de los agentes de cambio de aquéllos que gestionan la transformación. Los actores que producen el cambio y los que lo gestionan (esto es, los que institucionalizan la transformación) no son idénticos.

A mi entender, la idea de un movimiento que se transforme a sí mismo en poder, manteniendo la transparencia de sus propias demandas expresas, se reveló como una ilusión el día después de la Revolución de Octubre. Pero ahora conocemos las razones teóricas por las cuales esta idea era ilusoria desde un principio. Los cambios dentro de un sistema complejo son siempre cambios de tipo adaptativo; aunque pueden también implicar ruptura, estos cambios siempre pertenecen al balance sistémico global. Sabemos que el poder es necesario para la regulación de la complejidad de cualquier sistema, y que es estructuralmente distinto de los conflictos. La importancia de los conflictos es que puede impedir que el sistema se cierre sobre sí mismo, obligando a los grupos gobernantes a innovar, a permitir cambios entre las élites, a admitir aquello que estaba previamente excluido de la arena de la toma de decisiones y a exponer las zonas oscuras de poder invisible y silencioso que el sistema y sus intereses dominantes tiende a crear inevitablemente. Estas consecuencias posibles del conflicto aparecen como una función fundamental (pero no la única) de los "movimientos" sociales y de una oposición política que se resiste al intento de establecer un nuevo poder sobre las ruinas del antiguo poder, o, al menos, que pugna por impedirse a sí misma reproducir tal poder.

3. LOS DILEMAS DE LA DEMOCRACIA "POSTINDUSTRIAL"

En los últimos años, un número considerable de estudios se han ocupado de la crisis del Estado de bienestar y de los problemas de gobernabilidad, pluralismo e intercambio político en los sistemas neocorporativos. Al mismo tiempo, se ha prestado mucha atención a los efectos políticos de la complejidad de los sistemas.[6] Con relación

---

6 Una reseña de esta bibliografía puede encontrarse especialmente en Offe, C.,

a los problemas antes mencionados, este extenso debate ha evidenciado lo que puede llamarse los dilemas de la democracia postindustrial.

El dilema de la *variabilidad del excedente* consiste en la necesidad de cambio constante, si bien manteniendo simultáneamente una normativa y un núcleo prescriptivo estables. En los sistemas complejos, resulta necesario, por un lado, tener en cuenta intereses cambiantes, una amplia distribución de actores sociales y la variabilidad de sus intereses agregados, garantizando al mismo tiempo, por otro lado, sistemas de reglas y prescripciones que aseguren cierta predictibilidad al comportamiento y a los procedimientos.

Un segundo dilema es el de la *imposibilidad de decidir los fines últimos*. Los sistemas complejos evidencian una gran fragmentación de poder. Hay un incremento en el número de grupos capaces de organizarse, representando sus intereses y obteniendo ventajas de los procesos de intercambio político; existe también una fragmentación de las estructuras políticas de toma de decisiones, originando numerosos gobiernos parciales que resultan difíciles de coordinar. Simultáneamente, hay una consolidación de organizaciones no controladas e invisibles dentro de las cuales se toman decisiones sobre los fines. Los círculos en los cuales se determina el sentido de la actividad colectiva pasan a ser invisibles e impermeables. De ahí el dilema de la imposibilidad de decidir los fines últimos: aunque se toman (demasiadas) decisiones, resulta cada vez más difícil decidir qué es esencial.

Finalmente, está el dilema de la *participación dependiente*. En los sistemas pluralistas occidentales se observa una extensión de la ciudadanía y de la participación, junto con una creciente necesidad de planificación de la sociedad en su conjunto, mediante organizaciones burocrático-administrativas. La extensión de la esfera de los derechos individuales y colectivos requiere planificación, para coordinar la pluralidad de intereses y decisiones, y para proteger los derechos correspondientes de representación y toma de decisiones. Pero cada episodio de planificación requiere un centro tecnocrático de toma de decisiones, que inevitablemente restringe la participación y los derechos efectivos.

Estos dilemas están vinculados con profundas transformaciones de los sistemas sociales complejos. Una interpretación exclusivamente política, atada a la lógica de toma de decisiones y de representación de intereses, no puede dar cuenta de las transformaciones de producción social y de la modificación de necesidades e intereses sociales,

---

Contradictions of the Welfare State, editado por J. Keane, Londres y Boston, 1984, y Schmitter, P. C. y Lehmbruch, G. (comps.), *Trends towards corporatist intermediation*, Londres y Beverly Hills, 1980.

procesos que preceden al sistema político y que ingresan en él subsiguientemente bajo la forma de demandas. Las interpretaciones exclusivamente políticas de este tipo son actualmente prominentes en las teorías de "opción racional" e intercambio político, que evidentemente sustituyen los enfoques economicistas del pasado por una nueva reducción de las relaciones sociales a relaciones políticas. Los enfoques políticamente reduccionistas no logran apreciar que la comprensión de los dilemas antes mencionados, y posiblemente su solución, dependen más de la capacidad de suplementar lo que puede observarse en el nivel político con un entendimiento de las transformaciones en la lógica estructural y en las nuevas contradicciones estructurales de los sistemas complejos.

Estos sistemas complejos se ven forzados a movilizar recursos de acción individual, a fin de permitir el funcionamiento de sus tramas organizacionales, informatizadas y de toma de decisiones, de alta densidad y altamente diferenciadas. Sin embargo, la acción individual adquiere simultáneamente un carácter "electivo", ya que se atribuye a los individuos una creciente posibilidad de controlar y definir las condiciones de su experiencia personal y social. El proceso de individualización —la atribución de un sentido de acción social a, potencialmente, todo individuo— es por lo tanto doble: si bien existe una extensión del control social mediante un incremento de las presiones "socializantes" sobre las estructuras motivacionales y cognoscitivas de los individuos, existe también una demanda para la apropiación del sentido de espacio-tiempo de la vida por parte de estos mismos individuos, a los cuales se brindan mayores posibilidades de acción significativa.

Los dilemas de la democracia "postindustrial" están vinculados con esta tensión estructural que afecta a los sistemas complejos. Si no se tienen en cuenta tanto las presiones para la integración como las necesidades de formación de identidad, los componentes esenciales de los dilemas antes mencionados escaparán al análisis: variabilidad y predictibilidad, fragmentación y concentración, participación y planificación, representan, en la esfera política, dos lados de un problema sistémico más general. El intento de resolver estos dilemas desde el interior del sistema político exclusivamente puede producir, en el mejor de los casos, propuestas y decisiones del tipo tecnocrático-racionalizante (posiblemente innovativo).

Sin embargo, es necesario realizar un análisis cuidadoso de la conexión entre los dilemas políticos de las sociedades occidentales contemporáneas y su lógica sistémica en constante cambio, junto con el reconocimiento de la especificidad y autonomía de las relaciones políticas, si se desea enfrentar el problema de la democracia en su

totalidad. Creer que la esencia de la democracia todavía consiste en asegurar la competencia de intereses y las reglas que hacen posible su representación, significa dejar de apreciar el alcance de las transformaciones sociopolíticas que se evidencian dentro de los sistemas complejos. Esta concepción de la democracia correspondía a un sistema capitalista basado en la separación del Estado de la sociedad civil, un sistema en el cual el Estado simplemente traducía los intereses "privados" configurados en la sociedad civil, a los términos de las instituciones "públicas".

Hoy en día, esta distinción entre Estado y sociedad civil, sobre la cual se basaba la experiencia capitalista, resulta poco clara. El Estado, como agente unitario de intervención y acción, se ha disuelto. Ha sido reemplazado, desde arriba, por un sistema estrechamente interdependiente de relaciones transnacionales, y ha sido subdividido, desde abajo, en una multiplicidad de gobiernos parciales, que son definidos tanto por sus propios sistemas de representación y de toma de decisiones, cuanto por un conjunto de organizaciones entretejidas que combinan inextricablemente lo público y lo privado. Aún la "sociedad civil" —al menos como la definía la primitiva tradición moderna— parece haber perdido su sustancia. Los intereses "privados" que antes le pertenecían ya no tienen la permanencia y la visibilidad de grupos sociales estables que comparten una posición definida en la jerarquía de poder e influencia. La antigua unidad (y homogeneidad) de los intereses sociales ha explotado. Utilizando una imagen espacial, y viéndola desde arriba, podría decirse que éstos asumen la forma de orientaciones culturales simbólicas generales que no pueden ser atribuidas a grupos sociales específicos. Desde abajo, estos intereses están subdivididos en una multiplicidad de necesidades primarias, incluyendo aquéllos que antes eran considerados naturales.

La simple distinción entre Estado y Sociedad civil es reemplazada por una situación más compleja. Los procesos de diferenciación y "laicización" de los partidos de masa los han transformado en partidos comprehensivos, que están incorporados institucionalmente en las estructuras de gobierno; simultáneamente, el sistema parlamentario tiende a acentuar tanto su procesamiento selectivo de demandas, como sus funciones de toma de decisiones, meramente formales. En otro plano, existe una evidente multiplicación y una creciente autonomía de los sistemas de representación y toma de decisiones; este proceso tiene como resultado la pluralización de los centros de toma de decisiones, pero también acarrea las indudables ventajas asociadas a la difusión de las instancias de toma de decisiones.

Finalmente, en un plano distinto, existe la evidente formación de demandas y conflictos colectivos que toman la forma de "movimientos"

sociales cuyo fin es la reapropiación de la motivación y del sentido de la acción en la vida cotidiana.

Bajo estas condiciones, sería ilusorio pensar que la democracia consiste meramente en la competencia por el acceso a los recursos gubernamentales. En las sociedades complejas, la democracia requiere condiciones que permitan a los individuos y a los grupos sociales afirmarse y ser reconocidos por lo que son o por lo que desean ser. O sea, requiere condiciones que aumenten el reconocimiento y la autonomía de procesos significativos individuales y colectivos. La formación, el mantenimiento y la alteración, en el tiempo, de una identidad auto-reflexiva requiere espacios sociales libres de control o represión. Estos espacios se forman a través de procesos (de organización, liderazgo, ideología) que consolidan a los actores colectivos, aseguran la continuidad de sus demandas, y permiten su confrontación y negociación con el mundo exterior. Así, la libertad de pertenecer a una identidad y de contribuir a su definición, supone la libertad de ser representado. Pero el pertenecer no es equivalente el ser representado; en cierto, sentido, es opuesto. La pertenencia es directa, la representación es indirecta; la pertenencia significa el acceso inmediato a los beneficios de una identidad, mientras que la representación significa un acceso diferido; y así sucesivamente.

Bajo la presión de esta contradicción entre el pertenecer y la representación, la democracia debe involucrar la posibilidad de rechazar o modificar las condiciones dadas de representación, así como la posibilidad de abandonar procesos de significación constituidos, para producir otros nuevos. Una democracia no autoritaria en las sociedades complejas presupone la capacidad de prever y apoyar esta doble posibilidad: el derecho de hacer que la propia voz sea oída, mediante la representación, o mediante las condiciones de escucha, así como el derecho de pertenecer o de dejar de hacerlo, para producir nuevos significados. Estas libertades facilitarían la gestación, por primera vez, de ciertos "derechos de la vida cotidiana", tales como aquéllos relacionados con el espacio, el tiempo, el nacimiento y la muerte, con las dimensiones biológicas y afectivas del individuo, y la supervivencia del planeta y de la especie humana.

Una condición necesaria para tal democracia está constituida por espacios públicos independientes de las instituciones gubernamentales, el sistema partidario y las estructuras estatales.[7] Estos espacios

---

7 El renovado debate sobre la sociedad civil se está dirigiendo hacia esta conclusión. Ver Cohen, J., *Class and civil society*, Amherst, 1982; Cohen, J., "*Rethinking social movements*", en *Berkeley Journal of Sociology*, núm. 28, 1983, págs. 97-113; Cohen, J. y Arato. A., "*Social movements, civil society and the problem of sovereignity*"

toman la forma de un sistema articulado de toma de decisiones, negociación y representación, en el cual las prácticas de significación desarrolladas en la vida cotidiana pueden ser expresadas y oídas independientemente de las instituciones políticas formales. Los espacios públicos de este tipo deberían incluir algunas garantías para la existencia de las identidades individuales y colectivas; sistemas institucionalizados "blandos" que favorezcan la apropiación de conocimiento y la producción de recursos simbólicos; y sistemas abiertos en los que la información pueda ser difundida y controlada. Los espacios públicos se caracterizan por una gran fluidez y su tamaño puede aumentar o disminuir según la independencia que se les otorgue: son, por definición, un sistema móvil de instancias que se mantienen abiertas sólo gracias a la confrontación creativa entre la acción colectiva y las instituciones. En la medida en que los espacios públicos son un nivel intermedio, entre los niveles de poder político y de toma de decisiones y las tramas de la vida cotidiana, son estructuralmente ambivalentes: expresan el doble significado de los términos representación y participación. La representación implica la posibilidad de presentar intereses y demandas; pero también implica seguir siendo diferente y nunca ser completamente oído. La participación también tiene un significado doble: por un lado, tomar parte, esto es, actuar para promover los intereses y las necesidades de un actor, y por otro pertenecer a un sistema, identificándose con los "intereses generales" de la comunidad.

Los espacios públicos que comienzan a desarrollarse en las sociedades complejas son puntos de conexión entre las instituciones políticas y las demandas colectivas, entre las funciones de gobierno y la representación de conflictos. Los "movimientos" contemporáneos pueden actuar dentro de estos espacios públicos sin perder su especificidad. La función principal de los espacios públicos es hacer que las cuestiones planteadas por los "movimientos" resulten visibles y colectivas. Permiten que los "movimientos" eviten ser institucionalizados y, recíprocamente, aseguran que la sociedad en su conjunto pueda asumir la responsabilidad por (esto es, pueda procesar institucionalmente) los temas, las demandas y los conflictos respecto de las metas y el significado de la acción social planteados por los "movimientos". En este sentido, la consolidación de espacios públicos independientes es una condición vital para mantener los dilemas de la democracia "postindustrial", sin procurar resolverlos en forma incorrecta. Porque

---

en *Praxis International*, núm. 4, octubre, 1984, págs. 266-283; Keane, J., *Public life and late capitalism*, Nueva York y Cambridge, 1984; Keane, J., "*Civil society and the State: From Hobbes to Marx and beyond*", en Keane, J. (comp.), *The rediscovery of civil society*, Verso Publications, Londres, 1988.

cuando la sociedad asume la responsabilidad de sus propios temas, demandas y conflictos, los somete abiertamente a la negociación y a las decisiones, y los transforma en posibilidades de cambio. Por lo tanto, hace posible la existencia de una “democracia de la vida cotidiana”, sin anular la especificidad y la independencia de los “movimientos” y sin ocultar el uso del poder detrás de procedimientos de toma de decisiones supuestamente neutrales.

Traducido por Gabriela Adelstein

ACCIÓN SOCIAL, EFECTIVIDAD SIMBÓLICA Y NUEVOS ÁMBITOS DE LO POLÍTICO EN VENEZUELA

Gabriela Uribe* y Edgardo Lander**

1. LOS PARTIDOS POLÍTICOS, EL ESTADO Y LA MODERNIZACIÓN DE LA SOCIEDAD VENEZOLANA

La Venezuela moderna y el actual sistema político de democracia representativa tienen sus orígenes en el período posterior a la muerte del general Gómez (1935). Es a partir de ese momento que adquieren centralidad las tareas modernizadoras que provienen de los ideales de la industrialización, la democracia representativa y la justicia social. La forma en la cual fueron asumidas esas metas y los actores sociales que las impulsan, dejan honda huella en la constitución del sistema político venezolano y explican —en una buena medida— el peso que han tenido, y tienen, los partidos y el Estado en este sistema político.

La gravitación del sistema partidos políticos-Estado ha sido particularmente poderosa como consecuencia del hecho de que el punto de partida del proyecto modernizador es una sociedad en extremo tradicional que viene de una larga dictadura militar, con un gran aislamiento del país en relación al mundo. En estas condiciones, cuando

---

* Investigadora del Centro de Estudios del Desarrollo CENDES, Universidad Central de Venezuela.

** Investigador del Instituto de Sociología, Universidad Central de Venezuela.

ni siquiera el Estado moderno estaba institucionalizado, la sociedad civil era débil y precariamente estructurada. No existían —en lo fundamental— otros actores sociales capaces de contribuir en forma independiente al proceso modernizador. Los partidos (que tienen su origen fundamentalmente en las luchas estudiantiles contra la dictadura) se hacen cargo del conjunto de los retos y tareas que en los diferentes ámbitos plantea la tarea modernizante del país, tareas que se proponen realizar a través de la acción del Estado.[1]

Desde el punto de vista ideológico, el discurso con el cual se debaten las alternativas del futuro de la sociedad venezolana es un discurso "desplazado" hacia la izquierda del espectro político. En la pugna por la hegemonía no desempeña un papel importante el pensamiento de la derecha; el debate se da básicamente entre concepciones de origen marxista ortodoxas y concepciones socialdemócratas. A partir de 1945 se hace dominante una visión socialdemócrata radical representada por Acción Democrática. Las tareas modernizadoras aparecen como un todo articulado: transformar a Venezuela en una sociedad industrial, con un régimen político de democracia representativa y con justicia social. Se hace presente la idea de la soberanía popular. En el proyecto de Acción Democrática de esa época es central una idea de la democracia donde, a la par de sus dimensiones políticas está la democracia social (justicia social, igualdad, legitimidad de la intervención estatal para limitar los privilegios, garantizar acceso a los recursos a los menos favorecidos, y orientar la actividad económica en función de los intereses del conjunto de la sociedad), concepciones que tienen sus raíces tanto en la teoría marxista de la lucha de clases como en la tradición socialdemócrata, y en las políticas keynesianas en pleno auge en esos años.

En la política de Acción Democrática en el trienio de 1945-1948, la democracia no es vista fundamentalmente como terreno de consenso y de estabilidad, sino como lugar de lucha política mediante la cual los sectores sociales medios y populares, tradicionalmente excluidos del sistema político y de los beneficios de la actividad económica, hacen uso de su mayoría para intentar conquistar el acceso a los recursos de la sociedad. Las importantes transformaciones

1 "Los grupos llamados 'tradicionales', que en otros países de América Latina parecen jugar un papel considerable, no lo desempeñan en el caso venezolano... los partidos políticos vienen a implantarse en una situación de relativo vacío social, lo que explica su fortaleza y éxito." Juan Carlos Rey, "El sistema de partidos venezolano", en *Politeia*, Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1972, vol. 1, pág. 206. (El concepto de "vacío social" es tomado de Daniel H. Levinn, *Accomodation and Exclusion, Political Conflict and Political Change in Venezuela*).

(políticas, económicas y sociales) que se impulsan a partir de esta perspectiva conducen a la confrontación con partidos de oposición, iglesia, sector privado, terratenientes y compañías petroleras. La experiencia es interrumpida por un golpe de Estado.

En 1958, después de 10 años de dictadura militar, se inicia la etapa actual de la Venezuela democrática. Aprendida la "lección" del trienio, las principales organizaciones políticas (con excepción de la izquierda que fue excluida de estos acuerdos) firman el Pacto de Punto Fijo en el cual se comprometen a un programa mínimo de gobierno y a limitar los enfrentamientos partidistas que pudiesen poner en peligro al nuevo régimen. Se da así la primera reconstitución global de la idea de democracia. Democracia como práctica de pactos y acuerdos, prioridad de los aspectos políticos y formales de la democracia sobre sus logros sociales. La meta principal de esta democracia es la preservación de la estabilidad del régimen democrático. Se reafirma la centralidad del sistema partidos políticos-Estado. Como consecuencia tanto del énfasis en la búsqueda de la estabilidad del nuevo régimen como de los intereses de los propios agentes sociales (los partidos) que impulsan ese proceso, se establece una *democracia de participación restringida* que tiene como actores principales al Estado, a los partidos políticos y a dos actores corporativos asociados: FEDECAMARAS (Federación de Cámaras de Comercio y Producción), en representación del sector privado, y la CTV (Confederación de Trabajadores de Venezuela), organización que a su vez está controlada rígidamente por Acción Democrática y cuya presencia política depende más del papel que como representante de los trabajadores le ha sido otorgado en este acuerdo institucional y del financiamiento y reconocimiento por parte del Estado, que de su capacidad organizativa, ideológica o de movilización.[2]

Con el fracaso de los intentos de golpes militares y la derrota de la izquierda en la lucha armada se estabiliza el régimen democrático. Su legitimidad está reforzada por el gasto social que permite la expansión ininterrumpida de la renta petrolera. Se va constituyendo lo que ha sido llamado el carácter populista-paternalista-clientelista del sistema democrático venezolano. Una democracia creada desde el Estado y los partidos en la cual éstos son prácticamente los únicos actores. La capacidad del Estado para responder de alguna manera a las demandas de los diversos sectores de la población (gracias al ingreso

2 Véase: Arconada, Santiago y Lander, Edgardo, "La Confederación de Trabajadores de Venezuela ante la crisis: el mito del movimiento obrero en Venezuela" en Luis Gómez Calcaño (compilador), *Crisis y movimientos sociales en Venezuela*, Fondo Editorial Tropikos, Caracas, 1987.

petrolero) y el monopolio que ejercen los partidos (directamente o a través de los gremios y sindicatos que son controlados por ellos) en la mediación entre sociedad y Estado, convierten toda aspiración social en una demanda que se le formula al Estado. De esta manera, se pierde (o no se llega a desarrollar) la capacidad autónoma de los diversos sectores sociales para tomar iniciativas propias en relación con sus aspiraciones y se legitima a los partidos y al Estado como el lugar de solución de todos los problemas sociales. El resultado es una politización (partidización) de los más diversos ámbitos de la vida social (artístico, profesional, sindical, militar, económico, etc).

La razón política (propia del sistema partidos-Estado) prevalece y subordina los demás ámbitos de conformación y significación social. Se da así en forma acentuada lo que es un rasgo característico de las industrializaciones tardías. En éstas, hay un único agente modernizador central (que corresponde al sistema partidos-Estado), a diferencia de lo que ocurre en la modernización clásica donde ella es llevada adelante por distintos sectores y actores de la sociedad civil y de la institucionalidad estatal, lo que da como resultado un proceso de separación de los aspectos de la razón en esferas distintas que crean sus propias formas de validez y ámbitos de incidencia social.[3] En la historia reciente de Venezuela, la unidimensionalización de la sociedad no ocurre así como unidimensionalización tecnocrática,[4] sino como unidimensionalización política (como en el caso de los países socialistas).[5] Lo político se constituye en el patrón dominante de resolución de los conflictos y de manejo y conformación de la sociedad.

2. REDEFINICIÓN DEL SISTEMA PARTIDOS-ESTADO

A lo largo de los últimos años y como consecuencia combinada de las transformaciones ocurridas en el conjunto de la sociedad venezolana y de cambios internos al propio sistema partidos-Estado, ha entrado en crisis la capacidad de dicho sistema político para imponer una orientación y una lógica única al conjunto de la vida social. Esta no es una crisis en el sentido de que la sociedad ya no reconozca la legitimidad de los partidos o del Estado y el régimen democrático, o que la dinámica partidos-Estado deje de captar la atención de la población

---

3 Habermas, Jürgen, "La modernidad inconclusa", en *Vuelta*, núm. 54, vol. 5, México, 1981.

4 Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1968 y Habermas, Jürgen, "*Science and Technology as Ideology*", en *Towards a Rational Society*, Heinemann, London, 1971.

5 Bahro, Rudolf, *La Alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

venezolana. Por el contrario, los procesos electorales siguen siendo el centro de la actividad política en Venezuela, un alto porcentaje de la población se identifica con algunos de los partidos políticos (especialmente con los dos partidos que se han constituido en base del sistema bipartidista actual), la altísima proporción de votantes que asiste a urnas electorales no podría explicarse sólo por el carácter obligatorio del voto. Encuesta tras encuesta reafirma que —a pesar de todas las críticas que se le formulan al actual régimen partidista— hay un profundo y casi unánime apego al régimen democrático vigente. Los partidos siguen siendo los canales principales para la obtención de empleos públicos y el peso económico del Estado en la sociedad no ha variado. *De lo que se trata es de un proceso de redefinición y redimensionamiento del lugar que ocupa el sistema partidos-Estado como eje articulador del sentido en la sociedad venezolana*, proceso que se da tanto por el "retraimiento" del sistema partidos-Estado a ámbitos más reducidos de la vida social, como por la diversificación y complejización de la sociedad venezolana.

Producto del régimen político democrático representativo de los últimos tres decenios y del crecimiento económico que ha tenido como base la renta petrolera, la sociedad venezolana ha experimentado un muy acelerado proceso de modernización. El violento ritmo de la urbanización; la masiva inmigración extranjera (primero europea y posteriormente de otros países del continente, con la consiguiente interpenetración de experiencias culturales diferentes); los cambios en los modos de vida de la mayoría de la población y su acceso a los servicios públicos; la expansión acelerada de los medios de comunicación social; la ampliación rápida del sistema educativo, especialmente de la educación superior, que se constituye en mecanismo de ascenso social y factor básico en la constitución de una numerosa clase media; la formación de poderosos sectores empresariales comerciales, industriales y financieros; la frecuencia de los viajes al exterior por parte de los grupos sociales de mayores ingresos, son en su conjunto expresión de la radicalidad de la transformación modernizadora que ha vivido el país en los últimos 50 años. Hoy parece un pasado remoto aquella sociedad pobre, rural, aislada del mundo exterior con un régimen político en el cual el país era manejado prácticamente como la hacienda privada de Juan Vicente Gómez.[6] Esta sociedad más compleja, más

---

6 Esta radicalidad de la transformación vivida por el país en estas cinco décadas puede captarse por contraste en las cartas que los personajes cercanos a Gómez le dirigieron. Véase: *Los hombres de Benemérito (epistolario inédito)*, Fondo Editorial Acta Científica Venezolana e Instituto de Estudios Hispanoamericanos, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, tomos I y II, Caracas, 1985-1986.

diferenciada, con nuevos ámbitos de creación de sentido cada vez más autonomizados en relación a la razón política, ya no puede ser contenida por un sistema político partidos-Estado que correspondió históricamente a la transición a partir de la Venezuela tradicional.

Son igualmente significativas las transformaciones del propio sistema partidos-Estado, transformaciones que no se refieren sólo a la imposibilidad de subsumir bajo su propio ámbito las nuevas dimensiones más complejas y diversas de la vida social, sino también de un proceso de retraimiento, debilitamiento y mengua de este sistema como ámbito de creación de sentido. *El terreno político tradicional tiende a perder relevancia, significación y credibilidad como espacio donde se confrontan y dilucidan los planteamientos acerca de la sociedad deseable*.

Podría señalarse —paradójicamente— que una de ellas consiste en el cumplimiento en una importante medida del programa político del proyecto modernizador de los partidos venezolanos: el establecimiento e institucionalización del régimen de democracia representativa y los derechos democráticos (elección universal, directa y secreta; representación de las minorías políticas; derecho a la organización; derecho a la manifestación, derecho a la huelgas y libertad de expresión).[7] El cumplimiento del aspecto político del programa de la modernización coloca a los partidos políticos del régimen bipartidista en una posición radicalmente diferente, respecto de las demandas de democratización, de la que ocuparon hasta años recientes. Como actores centrales del proceso de instauración del régimen democrático, y como protagonistas de este régimen de acuerdo a la regla de juego que ellos mismos establecen, la existencia misma de los partidos depende de un sistema político democrático representativo. Sin embargo, en la medida en que este régimen establece prácticamente un monopolio de los partidos en la actividad política del país, toda demanda de incremento de la participación y profundización de la democratización de la sociedad implica —de alguna manera— una democratización de las estructuras verticales y no participativas de los partidos y una restricción del poder de éstos en el conjunto de la vida social que permita una ampliación de las posibilidades y espacios de la participación de los ciudadanos. Las cúpulas dirigentes de los partidos, principales beneficiarios de la actual concentración del poder,

---

7 Estos derechos democráticos, considerados en la tradición de la izquierda venezolana hasta los años 70 como “derechos formales”, han sido —a pesar de sus limitaciones y las profundas desigualdades en su disfrute— revalorizados como mucho más que formales por la casi totalidad del espectro político venezolano. En esto ha desempeñado un papel determinante la experiencia reciente de regímenes autoritarios en el resto del continente.

no pueden —obviamente— ser los agentes de estas demandas de democratización. De protagonistas principales de la democratización del país, los partidos políticos pasan a constituirse en obstáculos para la continuidad de ese proceso.

Las dificultades que enfrenta el sistema partidos-Estado para ofrecer nuevas propuestas de futuro capaces de captar el imaginario colectivo no está limitada al terreno de la democratización. En la fase de la expansión continua de la renta petrolera, la política *distributiva* contribuye a la legitimación del sistema partidos-Estado sin generar mayores conflictos de *redistribución*. Este hecho es parte importante de la explicación de la particularidad de la experiencia democrática venezolana en comparación con lo ocurrido en el resto del continente. Pero, la crisis del Estado benefactor y de las políticas keynesianas, *las contradicciones entre acumulación y legitimación*[8] son más profundas en los Estados capitalistas periféricos que en el capitalismo metropolitano, ya que la legitimidad es más precaria, las desigualdades más profundas, y los recursos económicos más limitados. En Venezuela la caída de los precios del petróleo y las condiciones de debilidad en las cuales se establecen las negociaciones para el pago de la deuda externa van limitando los recursos disponibles para el logro de los objetivos de la democracia social. Van haciéndose cada vez menos presentes los contenidos populistas en el discurso político. Las muy estrechas restricciones dentro de las cuales es posible la definición autónoma de políticas económicas por parte de los Estados, en un mundo con un capital cada vez más transnacionalizado y un poder cada vez más concentrado del capital financiero, tienen una incidencia directa no sólo en la autonomía de los Estados nacionales, sino en las imágenes colectivas que se tiene de ellos. El Estado es visto, cada vez más, como administrador práctico de un orden que no puede ser alterado en forma significativa, y menos como el lugar en donde pueda confluir la voluntad colectiva sobre el tipo de sociedad que se desea.

En esta redefinición del ámbito de acción del sistema partidos-Estado juega un papel importante el cambio que comienza a operarse en las relaciones del Estado con la empresa privada y las exigencias que desde ésta se le formulan al Estado. De una tradición en la cual todo enriquecimiento privado pasaba por el Estado (contratos, corrupción, políticas proteccionistas, créditos, incentivos, subvenciones), comienza a desplazarse el énfasis hacia la exigencia de un Estado neo-liberal, no interventor, con una reducción significativa de su injerencia en la actividad económica. Desde los sectores empresariales se comienza a hablar con voz propia. Se cuestiona lo que habían sido supuestos

---

8 O'Connor, James, *The Fiscal Crisis of the State*, St. Martin's Press, New York, 1973.

básicos del sistema político democrático venezolano, intentando deslegitimar la actividad social y distribucionista del Estado y toda injerencia en el libre funcionamiento de la dinámica de mercado. En la misma dirección de restricción del ámbito político tradicional operan las transformaciones que se dan en el Estado, producto tanto de la presión de la empresa privada, como del peso creciente de grupos tecnocráticos en algunas áreas de la actividad económica del Estado. La autonomización tecnocrática de las industrias petrolera y petroquímica, que se establecieron mediante la creación de Petróleos de Venezuela (PEDEVESA) sustraen del control partidista las principales actividades económicas del país. La deslegitimación del debate político como lugar para abordar los grandes problemas nacionales aparece con frecuencia creciente aún en las declaraciones de los propios políticos.[9]

Un último aspecto cuya significación no puede ser desconocida en este proceso de retraimiento del ámbito de acción y legitimación del sistema político tradicional en Venezuela tiene que ver con la profunda crisis que ha sufrido la izquierda en los últimos años: crisis teórica, ideológica, política, organizativa y existencial. El desencanto ante la Revolución y en general las posibilidades de incidir conscientemente a través de la acción política y estatal en la transformación de la sociedad en una dirección previsible, ha llevado a un profundo escepticismo e incluso, en significativos sectores intelectuales ligados a la izquierda, a la adopción de posturas neo-liberales. La casi desaparición del discurso de izquierda que esto ha traído como consecuencia ha contribuido al radical estrechamiento del espectro ideológico tradicional. El discurso político no sólo se desplaza a la derecha, sino que se hace cada vez más indiferenciado.

En síntesis, se trata de un proceso de retraimiento y desplazamiento del sistema partidos-Estado como ámbito de creación de sentidos compartidos respecto de la sociedad deseable. Los partidos van quedando encerrados en un debate retórico que los va desnudando como maquinarias para la búsqueda y la preservación del poder, abandonando toda pretensión de representar posturas ideológicas en pugna. Fuera de las luchas por el control de los aparatos partidistas y del poder estatal como fin en sí mismo (fuente de prebendas, de cargos

---

9 En cada proceso electoral reaparece como una letanía: "sacar el petróleo del debate electoral". En el mismo sentido, son ilustrativas las siguientes declaraciones del principal dirigente del partido socialcristiano Copei: "Yo he venido anunciando la necesidad de introducir un proyecto completo de nueva Ley del Trabajo, pero no he querido llevarla al debate electoral, para no exponerlo, para no sacrificarlo, para que no pierda el sentido científico y social que debe tener una ley de esta naturaleza." Rafael Caldera, El Nacional, Caracas, 18 junio 1983, Cuerpo D. pág. 1.

burocráticos, corrupción, etc.) los partidos van perdiendo la capacidad para capturar el imaginario colectivo en relación a las posibles definiciones de la "buena vida".

3. EL CAMPO CULTURAL-SIMBÓLICO COMO TERRENO EN EL CUAL SE GESTAN Y EMERGEN HOY NUEVOS HECHOS POLÍTICOS EN VENEZUELA

Las diferentes prácticas sociales: económicas, cognitivas, creativo-estéticas; ético-religiosas, normativas, interpretativas, informativas, etc., van desplegándose y especializándose, llegando a constituirse en ámbitos independientes de creación de sentido, los que, produciendo sus propios criterios de validación y significación social, van alcanzando grados distintos de institucionalización y presencia social. Estas prácticas y esferas de actividad pasan a ser lugares de creación de sentido que amplían y diversifican los ejes que cruzan y articulan el campo cultural-simbólico. Este deja de girar en torno de un único eje dominante de significación que impregnaba y arropaba prácticamente toda la vida social: el que provenía de la racionalidad política programática, ofrecida al país como vía de construcción de una sociedad moderna.

Se abre así, progresivamente, hasta la evidencia de su presencia actual, un campo cultural que recoge los procesos de significación relativamente independientes de una variedad de prácticas y ámbitos. Mas no por ello deja este campo cultural-simbólico, que podríamos llamar moderno, de exhibir determinados ejes de significación dominantes que van cambiando en el tiempo. Determinante es al respecto la influencia de los medios de comunicación y de la industria cultural; en cuanto actividades expresamente dedicadas a la producción y circulación de símbolos y significaciones. Pero éstos no son independientes del poder relativo de creación, de sentido que tienen las distintas prácticas y ámbitos sociales en los diferentes niveles de la sociedad.

En América Latina es preciso pensar en esta complejidad del terreno simbólico-cultural como sobredeterminada por el fenómeno de sucesivas incidencias de sentidos provenientes de la cultura de los países desarrollados, sobre una situación anterior que aún no termina de desplegarse, articularse y asimilarse propiamente. Cuando no está concluida la industrialización, hay que postindustrializarse y ponerse al día con las nuevas tecnologías. No estando resuelta la satisfacción de las necesidades básicas de la mayoría de la población, se confrontan los problemas de la sociedad de consumo. Cuando en el continente aún no se garantiza la estabilidad de los regímenes democráticos, se plantean los problemas de la democracia avanzada. Cuando amplios sectores de la población del continente están recién entrando en contacto

con la experiencia de la modernidad (industrialización, urbanización, exposición a los medios de comunicación social), se hacen presentes experiencias culturales de la "postmodernidad". Así, a una complejidad que podría pensarse como mosaico, hay que superponer una que vendría a disponerse en capas que cada vez interrumpen un desarrollo previo —o una constelación de sentido previa—, sin lograr establecer una continuidad fluida con la situación anterior; de ahí la imagen de capas sinuosas, quebradas, irregulares que agregan complejidad en otro sentido a la ya compleja diversidad de áreas y espacios de significación que coexisten uno al lado del otro.[10]

Es posible identificar en la sociedad venezolana actual la coexistencia de una diversidad de representaciones, actuaciones, comportamientos, que remiten a diferentes concepciones del mundo social: un enfoque de la sociedad correspondiente a la hegemonía partidos-Estado; una visión científico-tecnológica y tecnocrática de la sociedad; una actuación expresiva de la dispersión esquizofrénica y en mosaico de sentidos (postmodernidad); un mundo cultural "popular" no secularizado en el cual juegan un papel significativo las manifestaciones religiosas, tanto tradicionales como nuevas; un abordaje de la acción social en términos autonómicos, con protagonismo social a nivel local, en torno a nuevos temas y problemas.

Ante esta diversidad, lo que nos interesa es explorar la significación que en Venezuela viene adquiriendo lo que podría denominarse nuevos ámbitos de lo político asociados a la problemática de los nuevos movimientos sociales. Es preciso aclarar que se trata no sólo de la aparición de fenómenos organizativos de la acción social adecuados a la naturaleza de los problemas y a las proporciones de las comunidades donde surgen, ni de que lo hagan independientemente de los

---

10 Esta heterogeneidad tiene implicaciones epistemológicas, ya que genera obstáculos a la propia posibilidad de conocer, de encontrar sentido a esta realidad compleja. Es tal la incidencia de sentidos sociales, culturales y políticos provenientes de los países desarrollados, que resulta difícil pretender la comprensión de estas sociedades sin acudir a los referentes teóricos que explican esos sucesivos procesos en sus sociedades de origen. Sin embargo, esta permanente necesidad de apoyarse en proposiciones teóricas externas al continente dificulta una aproximación unitaria, todo intento de capturar sentidos globales, propios de la experiencia histórico-cultural del continente. En contraste con los referentes teóricos a partir de los cuales se hacen los análisis, las sociedades latinoamericanas resultan heterogéneas y desiguales. Quizás esto explique por qué no existe una ciencia social latinoamericana en el mismo sentido en que existe una narrativa, precisamente porque esta última es capaz de construir sentidos sin tener como exigencia la coherencia ni el orden sistémico. Sobre estos problemas véase la rica reflexión de José Joaquín Brunner, "Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina", en Gonzalo Mariner (coordinador), *Diseños para el cambio. Modelos socioculturales*, Editorial Nueva Sociedad, UNITAR/PROFAL, Caracas, 1987.

partidos políticos y del Estado, ni tampoco sólo de los nuevos temas, espacios y dimensiones de organización y acción conjunta que se refieren a lo privado, las relaciones de pareja, el vecindario, el ambiente, el consumo, la solidaridad y la reciprocidad, la expresión de la subjetividad y el reconocimiento del otro en su diferencia, etc. Se trata aquí de una exploración interpretativa de la *potencialidad* de estos espacios, por una parte, como ámbitos de creación de sentido que logran presencia en la opinión pública e incidencia en la sociedad y, por otra parte, como temas y problemas en relación con los cuales se puede actuar, incidir, crear voluntad colectiva sin pasar por los partidos ni por su mediación, y sin que tengan que validarse como proposiciones en el horizonte de un proyecto societario y su correspondiente línea estratégica.

El foco de atención no es entonces tanto el espacio intersubjetivo y su racionalidad comunicativa particular que se abre al interior de estas iniciativas autónomas de organización y acción social,[11] sino más bien su efecto y alcance propiamente político. De allí que en el presente contexto nos refiramos a los nuevos movimientos sociales —como son, por ejemplo, los grupos ecológicos, las organizaciones económicas de base, de salud alternativa, las asociaciones de vecinos, las iniciativas de comunicación alternativa, etc.— bajo los términos de *nuevos ámbitos de lo político* y nos detengamos a considerar su incidencia y significado dentro del conjunto de transformaciones del sistema político venezolano que hemos caracterizado.

Se trata de grupos y organizaciones cuya capacidad de incidencia política resultaría descartada sumariamente si la juzgáramos por los criterios habituales de número de "militantes", homogeneidad de pertenencia de clase, progresión en la acumulación de fuerza, definición clara del enemigo principal y fundamental, etc. Se trata, por el contrario, de pequeñas organizaciones que no crecen necesariamente, ni se articulan en organizaciones representativas o federativas; que no siempre tienen permanencia en el tiempo; que no se autodefinen por su pertenencia de clase, siendo a veces policlasistas y otras no; que no buscan enemigos, pero que cuya resistencia y autonomía crea conflictos que envuelven distintos y cambiantes opositores u "otras partes". Y no obstante, y de modo creciente, estos grupos (y también sus temas y valores, independientemente de actores organizados) crean o

---

11 Para un enfoque que pone un mayor relieve en estos aspectos de los nuevos movimientos sociales que aquí no son expresamente abordados, véase Gabriela Uribe, "Nuevos movimientos sociales, tejido social alternativo y desarrollo científico-tecnológico: algunas tesis prospectivas", en *David y Goliath*, núm. 51, abril 1987, págs. 48-55.

desencadenan hechos políticos que pueden alcanzar trascendencia nacional o incluso internacional.[12]

La hipótesis es que estamos en Venezuela ante cambios en el sistema político y de su marco simbólico cultural que se traduce en nuevas maneras de *constituirse* hechos políticos (con actores, vías, modalidades distintas) que tiene como proceso central una diversificación moderna y a la vez postmoderna de *ámbitos de creación de sentido*. Desde estos lugares se enriquece y expande centralmente el sistema simbólico-cultural de significación, el que pasa a tener una creciente gravitación sobre la vida social. Vía privilegiada de interacción entre el nivel de las múltiples prácticas y ámbitos de creación de sentido y el nivel sistémico de significación (así como dentro de cada uno de estos niveles) son los medios de comunicación, los que por su parte producen sus propios efectos de sentido y significación (*the medium is the message*). En este marco cultural-simbólico los hechos políticos emergen, se crean, se constituyen a través de lo que hemos denominado la efectividad simbólica del terreno cultural expandido, esto es: efectividad en el sentido de producir efectos que pueden ser de distinta índole según la práctica o ámbito societal donde emerjan (en el terreno cognitivo-instrumental, ético, estético; en el plano psicológico subjetivo, intersubjetivo comunicativo, etc.).

Aquí se trata de la efectividad simbólica en cuanto a crear *hechos políticos* y en relación con los temas, actores y conflictos que ocupan a los nuevos movimientos sociales y que en Venezuela han pasado a constituirse en ejes relevantes del sistema cultural-simbólico. Podemos indicar que tales hechos emergen por intermedio de una efectividad simbólica que opera y se manifiesta en la medida en que se dan los siguientes procesos. En primer lugar, los movimientos *conforman* su acción teniendo en cuenta los ejes mencionados, tanto como la posibilidad de que ella sea vehiculizada por los medios de comunicación masivos (representando una de las maneras en que hoy una minoría

---

12 Refiriéndose al problema de la fuerza y eficacia de los movimientos sociales y a la forma de evaluarla, Richard Falk formula una sugerente proposición: "Al evaluar sus prospectivas, es importante resistir la trampa de determinar sus capacidades relativas por su fuerza mensurable. La potencia de los nuevos movimientos es normativa, sin sustancia tangible, pero capaz de generar conversiones repentinas y líderes simbólicos y de cambiar la composición del terreno cultural. Esta potencia puede permanecer sumergida, naciendo inasible o lentamente en la cultura hasta que irrumpe en una tendencia inesperadamente poderosa. Las potencialidades políticas están conectadas con el establecimiento gradual de un nuevo ethos fundamental, un tipo de 'desplazamiento continental', asociado a la geología desconocida de las transformaciones culturales". ("*The Global Promise of Social Movements: Explorations at the Edge of time*") en *Alternatives, Centre for the Study of Developing Societies and the World Order Models Project*, vol. XII., núm. 2, abril 1987, pág. 194-195.

produce efectos de mayoría,[13] a saber: en la medida que configura su acción *local* de modo que adquiera visibilidad *social* a través de una efectividad simbólica que opera tanto por el lado del significado, como por la mediación). En segundo lugar, ese campo simbólico, de acuerdo a los ejes predominantes de significación, *selecciona* determinados acontecimientos: aquellos que se corresponden con esos ejes. En tercer lugar, la acción y producción de sentido de los movimientos contribuye a *crear y enriquecer* el ámbito cultural-simbólico a nivel del sistema social.

Podríamos decir, entonces, que en virtud de esta efectividad simbólica, la acción local, particular, circunscripta (microsocial), puede pasar a ubicarse y destacarse en el nivel social global —esto es, a constituirse en hecho político—, sin que intervenga la organización político-partidaria o alguna otra; ese lugar, papel y medio lo desempeñan los medios de comunicación y el mecanismo de la efectividad simbólica en los términos mencionados. La autonomía y la dimensión intersubjetiva y comunicativa de la iniciativa local no se vería menoscabada por efectos burocráticos y de tamaño de la organización y representatividad piramidal; ese espacio, donde la palabra, imaginación, disposición, habilidad, etc., personales de los sujetos tienen posibilidad de expresarse, ser reconocidas, interactuar con las de otros y traducirse en acción comunitaria, puede tener así efectos societales globales.

Para dar una idea más clara de lo que queremos decir con esta propuesta de interpretación, hemos seleccionado dos ejemplos de hechos políticos significativos en Venezuela. Estos cumplen con dos características: por una parte, sirven como ilustración de los modos en que opera lo que hemos llamado efectividad simbólica; por otra, representan procesos que en sí mismos figuraron como hechos destacados en la escena política venezolana. En el primer ejemplo (referido a los desechos tóxicos de Puerto Cabello), se analiza una efectividad simbólica que funciona fundamentalmente desde el sistema cultural, de acuerdo a uno de sus ejes de significación, el cual confiere visibilidad social a acciones que de esta manera terminan constituyéndose en hechos políticos; se distingue, en los distintos momentos de este suceso, el grado de intervención de los actores sociales a nivel de la sociedad civil. En el segundo ejemplo (que pone en relación al movimiento vecinal con la creación de la Comisión Presidencial para la Reforma del Estado), la efectividad simbólica está representada por los procesos mediante los cuales los sujetos sociales, a través de su acción

---

13 Lechner, Norbert, "Poder y Orden. La estrategia de la minoría consistente" en *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, FLACSO, Ediciones Ainavillo, Santiago de Chile, 1984, Cap. II.

orientada y organizada, crean ámbitos de sentido que enriquecen o generan nuevos ejes de significación en el sistema simbólico-cultural.

LOS DESECHOS TÓXICOS DE PUERTO CABELLO

Una de las situaciones de la vida pública venezolana que nos permite ilustrar esta nueva manera de constituirse hechos políticos está representada por los acontecimientos a los que dio lugar la reciente importación de desechos tóxicos al país, provenientes de la industria italiana.[14] La serie de hechos políticos que esta situación produjo, llevó a la toma de posición, junto con las correspondientes acciones y medidas, por parte del gobierno de Venezuela ante el país y el exterior, acerca del tratamiento y manejo que corresponde a desechos, dañinos para las personas y el ambiente, resultantes de la actividad industrial nacional e internacional.

Los hitos que permiten narrar resumidamente estos sucesos comienzan el 7 de julio de 1987, con la prohibición por parte de las autoridades venezolanas del desembarco de un *segundo* cargamento de desechos tóxicos, trasladados desde Italia por medio de un convenio entre empresas privadas de ambos países. Desde ese momento y durante aproximadamente dos meses, ocupan un destacado lugar en los medios de comunicación social: primero, los sucesos que conducen a la expulsión del barco con su cargamento; y, luego, las protestas de distintos sectores ciudadanos, directa o indirectamente afectados por la presencia del primer cargamento de 11.000 barriles de desechos tóxicos que habían logrado entrar al país previamente; esta reacción lleva a los sectores oficiales a lograr la repatriación de esta basura industrial. Los hechos se encaminan a su conclusión a mediados del mes de septiembre a través de las siguientes acciones y medidas: elaboración de un proyecto de normativa nacional para evitar la importación. de desechos tóxicos industriales y dar tratamiento adecuado a los producidos en el país;[15] presentación de un planteamiento en este sentido en la OEA para que adopte las medidas pertinentes;[16] emisión de órdenes de detención para los responsables de las irregularidades y de las violaciones de la ley que permitieron el ingreso de estos materiales (empresarios y funcionarios).[17] Pero hay dos asuntos más que terminan de hacer que esta historia se constituya en uno de los hechos

---

14 Hemos recurrido al archivo de recortes de periódicos de la Oficina de Prensa del Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables (MARNR), como fuente de información para esta presentación.

15 *El Nacional*, Caracas, 28 agosto 1987, Cuerpo D, pág. 25.

16 *Ídem*, pág. 22.

17 *Ídem*, 16 septiembre 1987, Cuerpo A, pág. 1.

políticos recientes de mayor relevancia. A nivel nacional, primero, la encuesta que publica cada cierto tiempo el principal periódico del país está dedicada a recabar la opinión de la población acerca de la actuación del Gobierno en el manejo del problema de los desechos tóxicos (la que fue en un 55% desfavorable).[18] Luego, en el foro internacional de las Naciones Unidas, el Presidente de la República se refiere a la exportación de los desechos tóxicos desde los países desarrollados hacia los países en desarrollo como un abuso sufrido por Venezuela y una situación que no debe repetirse entre los países.[19]

En la constitución de estos hechos políticos —que comienzan en una ciudad-puerto de provincia y alcanza magnitud internacional— intervienen, aparte de las autoridades gubernamentales y los partidos políticos, no sólo otros actores, tales como simples pobladores o habitantes, asociaciones vecinales, organizaciones ecológicas locales, nacionales y extranjeras, estudiantes, médicos, Sindicato de Obreros Portuarios, etc.; también inciden contenidos temáticos que corresponden a ejes de significación relevantes que están presentes en el campo cultural simbólico, tales como peligros de la radioactividad (sobredeterminado por el accidente de Chernobyl y sus consecuencias), alta toxicidad de los productos y emanaciones provenientes de algunas industrias (tragedia de Bhopal), relación de la calidad de la vida con la contaminación del ambiente, Tercer Mundo como basurero de los industrializados; por último, aparecen otros lugares, ámbitos y acciones creadores de sentido: informes técnicos, testimonios individuales, prensa local, marchas de protesta circunscriptas, huelgas de hambre de representantes de la comunidad, apoyo de la iglesia local, solidaridad ecológica internacional, que llegan a la opinión pública nacional e incluso internacional, vehiculizados por los medios de comunicación social. Pero, veamos concretamente algunos encadenamientos de estos elementos dispersos y diversos que representarían el modo de operación de la efectividad simbólica que hemos sugerido. Conviene, sin embargo, antes de pasar a ese análisis, destacar que hace sólo una década ocurrieron hechos tanto o más graves y lesivos para el ambiente y la salud de las personas, incluso en el mismo lugar, que no se constituyeron en hechos políticos: no pasaron de ser asuntos que tuvieron dolientes, pero no culpables.[20]

---

18 *Ídem*, 20 septiembre 1987, Cuerpo D, pág. 1.

19 *Ídem*, 22 septiembre 1987, Cuerpo D, pág. 1.

20 Se trata de la contaminación mercurial producida por la operación de la planta de cloro y de soda cáustica de la Petroquímica de Morón que estuvo en operación desde 1953 hasta 1976. Los residuos tóxicos eran vaciadas al río Alpargatón y por esa vía llegaban al Mar Caribe. Los efectos sobre la salud humana y el ambiente fueron

En el primer hito, que abarca desde los hechos desencadenantes hasta la expulsión del barco, se destacan los siguientes factores. En primer lugar, es un periodista quien alerta simultáneamente a las autoridades y a la opinión pública acerca de la importación de desechos tóxicos.[21] El artículo de prensa presenta la información en una denuncia y advertencia que se inscribe en los ejes de significación anteriormente sugeridos, excepto el de la radioactividad.[22] En segundo lugar, es sobre la base de la combinación de los siguientes elementos —fundamentalmente en torno al eje de significación de la radioactividad— que el suceso local de Puerto Cabello alcanza visibilidad social nacional (la enumeración sigue el orden de constitución del sentido y *no* la cronología de los acontecimientos reales *ni tampoco* la de las noticias en la prensa): la nave, cuyo cargamento tiene prohibición de desembarco, por orden de autoridades locales del Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables (MARNR), ha sido seguida en su viaje desde Italia por un helicóptero norteamericano para impedir que arrojase su carga al mar;[23] la población local denuncia, en los días siguientes, la aparición de peces muertos en la playas cercanas a Puerto Cabello, donde está anclado el "barco de la muerte";[24] un diputado de la Asamblea Legislativa de ese Estado denuncia la existencia de un depósito de 11.000 barriles de desechos tóxicos, correspondientes a la misma negociación italiano-venezolana, que está causando daño a la salud y a la calidad de vida de las poblaciones cercanas; además, en esa *primera* importación, el Sindicato de Obreros Portuarios se niega a descargar los barriles por su contenido sospechoso, lo que no obsta

---

tan severos que por lo menos 19 muertes de trabajadores fueron atribuidas directamente al mercurio, se produjeron serios trastornos de salud en habitantes de zonas cercanas y se estimó que 40 kilómetros de playa resultaron contaminados. (Sánchez, L., Gaumy, M. y Proteau, J., "*Intoxication mercurielle au Venezuela*" en *Archives des maladies professionnelles de medicine du travail et de sécurité sociales*, París, vol. 43, 1982, págs. 32-34).

21 Así aparece dicho por este periodista del periódico El Mundo, Erasmo Pérez Mirabal, en una entrevista que le hace otro periodista en el periódico El Nacional del 13 agosto 1987, casi dos meses después de aquel aviso.

22 *El Mundo*, Caracas, 22 junio 1987, pág. 10.

23 *El Nacional*, Caracas, 9 julio 1987, Cuerpo C, pág. 7.

24 *El Siglo*, Maracay, 8 julio 1987, Cuerpo D, pág. 34. Es notable que estas denuncias, hechas por pescadores y que ciertamente no corresponden a un hecho de gran magnitud, hayan provocado la inmediata reacción de la Guardia Nacional, cuyas comisiones especializadas acuden al lugar a tomar muestras. Se podría sugerir que aquí opera como eje de significación la mortandad de peces ocurrida en años recientes en la bahía de Carenero cercana a Caracas, cuya causa posible por desechos industriales nunca quedó clara.

para que los desechos tóxicos ingresen al país;[25] la Guardia Nacional, que ya tiene a su cargo la custodia del barco, toma militarmente los depósitos de la empresa almacenadora;[26] en la primera plana de la mayoría de los periódicos del país se denuncia la importación de desechos radioactivos.[27] En tercer lugar, en este espacio abierto en la opinión pública (y en el imaginario colectivo, donde se combinan, por una parte, el temor a la radioactividad, en particular, pero a la contaminación industrial, en general; y, por otra, una dignidad de país en desarrollo ofendida por un país desarrollado, precisamente por-algo que remite a la ventaja que los jerarquiza: el industrialismo de los países desarrollados), se genera una escalada —difundida e impulsada por los medios de comunicación social— de acciones y declaraciones oficiales, informes técnicos de diferentes organismos,[28] opiniones de expertos de distintas especialidades,[29] informaciones acerca de

25 *El Carabobeño*, Valencia, 8 julio 1987, Cuerpo D, pág. 1. Se trata del diputado de la Asamblea Legislativa del Estado de Carabobo, José Ramón Bello, del Movimiento al Socialismo (MAS), quien hace la denuncia basándose en reclamos de los vecinos de una urbanización cercana al depósito de desechos tóxicos. Una noticia posterior, aparecida en *El Mundo*, Caracas, 13 julio 1987, destaca que ante la negativa de los obreros del puerto a descargar los desechos tóxicos, la empresa almacenadora se apresuró a traer sus propios descargadores.

26 *El Carabobeño*, Valencia, 8 julio 1987, Cuerpo D, pág. 1.

27 En relación con este eje de significación de la radioactividad es preciso decir que desde enero de 1987 se había difundido —a través de algunas noticias aisladas— la importación de 6000 toneladas de carne por parte de empresarios venezolanos, desde países de la CEE cuyos ganados habrían absorbido la radioactividad propagada por el desastre de Chernobyl. Posteriormente, viene la confirmación, el 15 de julio de 1987, de la presencia de radioactividad en la carne y con niveles internacionalmente considerados como inaceptables. A partir de ese momento, este suceso se convierte en un hecho político nacional e internacional destacado que corre paralelo al de los desechos tóxicos, reforzándose mutuamente. Así, desde esa fecha se reafirma la imputación de radioactividad a los desechos tóxicos, denuncia que sólo disminuye —sin desaparecer nunca del todo— cuando los informes técnicos, negando esta particular fuente de peligrosidad, la trasladan a la alta toxicidad de los desechos.

28 Es curioso comprobar que estos informes técnicos se multiplican de manera completamente innecesaria pero, impulsados por el miedo desatado en la población ante la posibilidad de la radioactividad de los desechos, toman muestras no menos de 6 instituciones distintas: comisiones del MARNR, Radiofísica Sanitaria del Ministerio de Sanidad y Asistencia Social, Laboratorio de las Fuerzas Armadas de Cooperación, Centro para el Uso Pacífico de la Energía Nuclear, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Ministerio de Energía y Minas.

29 Una de las más dramáticas y tempranas es la del Coordinador del Centro para el Uso Pacífico de la Energía Nuclear (UCV), el profesor Julio César Pineda, quien aparece alertando contra la "carga radioactiva" del barco anclado en Puerto Cabello y el peligro de convertir a Venezuela en un "cementerio de desechos" radioactivos, recordando que no sería la primera vez, y tampoco la última, en tanto no se adopte la legislación pertinente, de la que ya disponen otros países latinoamericanos. (*El*

efectos sobre la salud de la población vecina al depósito,[30] resolución del Concejo Municipal de Puerto Cabello expulsando de la zona a la empresa almacenadora,[31] comunicados de las empresas tanto venezolanas como italianas involucradas[32] y de concejales preocupados en este último país,[33] denuncias de dirigentes ecologistas venezolanos,[34] etc., que obligan, cada vez, a una mayor acción de parte de las autoridades pertinentes, las que, a su vez, demandan otras. Así, un asunto que comienza con la intervención casi rutinaria de funcionarios locales de ministerios y asambleas legislativas, se transforma en un problema nacional que reclama la acción de los propios Ministros y del Congreso de la República, y que alcanza un punto de culminación cuando es por intermedio de una orden del Presidente de la Nación y por gestiones de la Cancillería que el barco con su cargamento es repatriado, siendo escoltado por la Armada Nacional hasta abandonar aguas territoriales venezolanas.

Mundo, Caracas, 9 julio 1987, pág. 34).

30 Es notorio que en este primer episodio no sean los propios afectados quienes aparezcan declarando personalmente acerca de los efectos de la toxicidad, sino sus representantes formales: diputado Bello y concejales. Pero estas informaciones son vagas: "malestar, algunas afecciones de la piel, irritación de los ojos y garganta", y no son el centro de las noticias, las cuales giran en torno a una peligrosidad más abstracta y simbólica: "radioactividad", "toxicidad", "contaminación", etcétera.

31 *El Carabobeño*, Valencia, 15 julio 1987, Cuerpo D, pág. 16.

32 La empresa importadora venezolana, ILEADIL C.A., a los 7 días del inicio del episodio, todavía muestra una actitud de defensa de sus operaciones (a través de remitidos en la prensa, tal como se hace referencia en *Últimas Noticias*, Caracas, 14 julio 1987, pág. 23), conducta que posteriormente no les fue permitido sostener ante el inesperado desarrollo de los acontecimientos que los define como "los culpables". Queremos sugerir que en otras circunstancias tal defensa inicial podría haber salvado su responsabilidad. En el caso de las empresas italianas encargadas de proyectar las plantas para el procesamiento de los desechos tóxicos, envían un telegrama al Presidente de la República, al Ministerio del Ambiente y al Comando de la Guardia Nacional en Puerto Cabello, ofreciendo su asesoramiento y explicación de la tecnología que iban a instalar (*El Universal*, Caracas, 18 julio 1987).

33 Se recibe en el Instituto de Comercio Exterior de Venezuela el télex de un concejal, Marco Panani, del Municipio Carpiano de Milán, Italia, para constatar si efectivamente Venezuela acepta la importación de (otras) 1350 toneladas de desechos tóxicos que están siendo enviadas desde Italia. (*Últimas Noticias*,Caracas, 14 julio 1987, pág. 23). Luego, se recibe otro comunicado del síndico del mismo municipio, asegurando que tal cargamento aún permanece en suelo italiano. (*El Universal*, Caracas, 18 julio-1937).

34 *Diario de Caracas*, 27 julio 1987, pág. 5. Estas declaraciones provienen de la directiva de la Federación de Organizaciones y Juntas Ambientalistas de Venezuela (FORJA). No se trata de los participantes o ecologistas locales en contacto directo con los sucesos en cuestión, como ocurre posteriormente en el segundo hito que analizamos aquí.

En suma, en este primer hito, la efectividad simbólica opera fundamentalmente *desde* el sistema de significación por medio de sus ejes más prominentes, confiriendo sentido y visibilidad social a determinados sucesos, los cuales a través de las acciones oficiales de las que son objeto, puesto que se constituyen en situaciones que las exigen, terminan por transformarse en hechos políticos. En este caso, los actores —principalmente funcionarios gubernamentales— aparecen mas bien movilizados por las circunstancias y los acontecimientos, y no tanto creadores de los mismos. Distinta es la situación en el caso del segundo hito, tal como lo presentamos a continuación.

Este segundo episodio, que comienza con protestas de la población afectada por los depósitos de los tambores de desechos tóxicos que inicialmente entraron al país, culmina con el traslado de éstos a un recinto militar para su re-exportación a Italia.

Es esta intervención de los sujetos sociales a nivel de la sociedad civil lo que marca la diferencia con la etapa anterior. Su acción social es la que exige respuestas, convirtiéndose en el foco de atención de los medios de comunicación social: en esa medida, se trata de una acción que, siendo local, circunscripta de pequeñas organizaciones o incluso testimonial individual, alcanza presencia en la opinión pública nacional. Veamos cómo opera en este caso la efectividad simbólica sugerida como interpretación.

Se suceden durante diez días las siguientes acciones en torno a las cuales giran los acontecimientos y se articulan y orientan los procesos que van confluyendo y conformando los hechos políticos en cuestión. Una marcha "por la vida" convoca a los vecinos de las poblaciones cercanas y sus asociaciones, organizaciones conservacionistas, agrupaciones políticas locales y de jóvenes de la comunidad para exigir la remoción de los "tambores de la muerte". No obstante su carácter circunscripto, esta manifestación cuenta con la presencia del Presidente de la Comisión de Protección del Medio Ambiente de la Cámara de Diputados.[35] Representantes de asociaciones de vecinos de Puerto Cabello se presentan ante una Sub-comisión de la Cámara de Diputados, dedicada al caso de los desechos tóxicos, planteando la urgencia de una pronta solución del problema.[36] Se declara en huelga de hambre el diputado regional que inicialmente denuncia la existencia de los desechos tóxicos, secundado por dirigentes vecinales y de organizaciones conservacionistas, además de una estudiante universitaria; los cinco son ubicados en una escuela de la urbanización más directamente

35 *El Carabobeño*, Valencia, 30 julio 1987, pág. 9.

36 *Ídem*.

afectada.[37] La ciudad es declarada "en emergencia" y se ofrecen para prestar su colaboración: voluntarios de la Cruz Roja, Defensa Civil, Cuerpo de Bomberos, sociedades conservacionistas, asociaciones de vecinos, etc.[38] Se realiza una gran jornada de protesta en Puerto Cabello: paro de transporte, marcha por las calles de la ciudad con la Virgen del Valle en andas y pancartas de denuncia, cierre del comercio, misa en la iglesia, para "pedir ayuda a Dios".[39] Estudiantes de la Universidad regional hacen declaraciones de apoyo al Comité de Lucha por la Vida que se ha formado para coordinar las últimas acciones.[40]

Todo esto sucede sobre el trasfondo de la imagen que proyectan los medios de comunicación social, de una población que sufre las emanaciones tóxicas, quejándose de irritación de las vías respiratorias, diversas afecciones de la piel, especialmente en los niños, del mal estado de los envases que dejan derramar su contenido o comienzan a estallar por las altas temperaturas del lugar, mientras las lluvias traen el consiguiente peligro de filtraciones y contaminación de las playas cercanas,[41] del robo de algunos bidones para su uso doméstico como recipientes de agua.[42] En contraste con este panorama local, se recibe paralelamente la noticia de preocupación de Italia y de que las autoridades italianas impiden la salida de un barco cargado con desechos tóxicos destinados a Rumania.[43]

Por otra parte, se suceden los informes técnicos acerca de la toxicidad y peligrosidad de las sustancias que contienen los tambores;[44] las opiniones de los médicos de la zona que se han coordinado para atender el aumento considerable de las consultas de la población y practicar

---

37 *Diario de Caracas*, 3 agosto 1987, pág. 2 y *El Nacional*, Caracas, 6 agosto 1987, Cuerpo D, pág. 23.

38 *Últimas Noticias*, Caracas, 7 agosto 1987, págs. 33-34.

39 *Ídem*, 8 agosto 1987, pág. 23.

40 *Notitarde*, Maracay, 9 agosto 1987, pág. 26.

41 *Últimas Noticias*, Caracas, 6 agosto 1987 y primera plana de *El Nacional*, Caracas, 7 agosto 1987 y Cuerpo C, pág. 1, con inusitados títulos para un periódico sobrio: "Emergencia sanitaria", "Derrame de desechos tóxicos en las playas"...

42 *Últimas Noticias*, Caracas, 7 agosto 1987, págs. 33-34, en un dramático *close-up* se muestra cómo a una de las personas que cargó uno de los pipotes en los hombros se le desprendió parte de la oreja por el contacto con su contenido derramado. Esta misma imagen se repite en varios periódicos, entre otros: *El Nacional*, Caracas, 8 agosto 1987, Cuerpo C, pág. 1.

43 *El Nacional*, Caracas, 6 agosto 1987, Cuerpo pág. 17.

44 *Ídem*, 8 agosto 1987, Cuerpo C, pág. 1. Se trata del informe del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, que cuenta con el crédito de la opinión pública por su prestigio de institución académica y científica.

exámenes de sangre a fines de detectar lesiones más profundas;[45] las declaraciones de destacados columnistas (intelectuales y personalidades públicas) que critican toda la operación y la lentitud del gobierno para resolverla.[46]

Paralelamente, por el lado oficial se ha solicitado la intervención del Fiscal General de la República para que investigue las responsabilidades del caso;[47] la Cámara de Diputados pide al Presidente de la República que ordene la re-exportación de los desechos tóxicos,[48] se entablan las correspondientes conversaciones diplomáticas para tales efectos y se notifica a todos los consulados de Venezuela en el exterior que vigilen la exportación de desechos tóxicos al país,[49] se continúan las investigaciones judiciales y policiales para establecer culpables;[50] y, finalmente, al día siguiente de la jornada de protesta —pese a que en los días anteriores el Ministro del Ambiente ha hecho declaraciones, montado sobre los tambores, sobre la ausencia de peligro de los mismos— se comienza un operativo de re-envase y traslado de los tambores a otra ubicación en espera de concluir los trámites de su repatriación.[51]

Pero, aquí nuevamente la acción de los afectados interviene para modificar la anterior determinación oficial: los obreros portuarios amenazan con una huelga si los desechos tóxicos se ubican en los muelles, y los habitantes de las poblaciones cercanas a los posibles sitios de su nuevo almacenamiento se oponen con barricadas y

---

45 *Ídem*.

46 Entre ellos se destaca el profesor D. F. Maza Zabala, quien en su columna de comentarios económicos —que opera como una importante referencia— le dedica un notorio lugar. (*Ibid*). Es importante notar que la profusión de noticias sobre el tema en los periódicos, particularmente en *El Nacional*, se produce justamente en el día mismo y el siguiente de la jornada de protesta en Puerto Cabello; sin embargo la misma no es particularmente reseñada ni destacada. Sólo en los periódicos regionales obtiene mayor espacio.

47 *El Nacional*, Caracas, 3 agosto 1987, Cuerpo D, pág. 19. La petición la hace el Diputado Radamés Larrazabal, del Movimiento Patriótico Revolucionario.

48 *El Nacional*, Caracas, 4 agosto 1987, Cuerpo C, pág. 4.

49 *Panorama*, Maracaibo, 6 agosto 1987, y *Últimas Noticias*, Caracas, 8 agosto 1987, pág. 23.

50 Desde el comienzo el MARNR, cuyo permiso era necesario para ingresar los desechos tóxicos, ha negado haber concedido tal documento sugiriendo que podría haber sido falsificado. En todo caso, también se atribuyen irregularidades y negligencia a los consulados en el exterior por permitir tal exportación a Venezuela; a la Aduana; a las empresas importadores y almacenadoras, etc., como también a otros ministerios: de Sanidad y Asistencia Social, de Relaciones Exteriores, de Transporte y Comunicaciones, al Instituto Nacional de Puertos.

51 *El Nacional*, Caracas, 9 agosto 1987, Cuerpo A, pág. 1; 10 agosto 1987, Cuerpo D, pág. 18; 11 agosto 1987, Cuerpo D.

firmes manifestaciones de repudio.[52] Los tambores terminan siendo re-envasados y transportados por efectivos de la Guardia Nacional, con las mayores y nunca antes vistas precauciones, a un depósito dentro de recintos militares alejados de toda zona poblada.[53] [54]

En comparación con el primer hito anteriormente descripto, esta presencia activa de protesta y resistencia —tanto de los sujetos directamente afectados como de los sensibilizados por el problema ambiental y de salud así suscitado, y de las propias organizaciones ecologistas— otorga una dinámica distinta a este segundo hito: los hechos políticos se van construyendo por una efectividad simbólica que opera a través de una creación de sentido que proviene de la acción social desplegada por la sociedad civil. Si en el primer hito bien pudiéramos decir que los ejes predominantes del sistema de significación operaban "sin sujeto", por una efectividad simbólica "cuasi pura", vehiculizada desde ese nivel sistémico por los medios de comunicación social, ahora la dirección se invierte. Por cierto que los sujetos siguen inscribiendo su acción en los mencionados ejes del sistema de significación —a estas alturas sobredeterminados en su relevancia y presencia social— pero es este espacio inmediato, comunitario, micro-organizativo, intersubjetivo, de relaciones comunicativas, donde los actores comparten un mundo de vida,[55] el que se constituye en un

---

52 *Últimas Noticias*, Caracas, 8 agosto 1987, pág. 23; *Diario de Caracas*, 8 agosto 1987, pág. 10, y 9 agosto 1937, pág. 13-19; *El Nacional*, Caracas, 9 agosto 1937, Cuerpo A; pág. 1.

53 *El Nacional*, Caracas. 10 agosto 1987, Cuerpo D, pág. 18.

54 Si bien hemos arbitrariamente concluido aquí la descripción del segundo hito del caso de los desechos tóxicos, hay algunos acontecimientos posteriores que vale la pena mencionar. Uno de ellos es la solidaridad internacional que suscitó este proceso, particularmente por parte de organizaciones ecológicas, comenzado por los "Verdes" italianos, quienes se movilizaron para impedir estas exportaciones. ("... nosotros los verdes consideramos gravísimo, intolerable este tipo de transporte, de operaciones neo-colonialistas", *El Nacional*, Caracas, 11 agosto 1987, Cuerpo C, pág. B); posteriormente, este mismo movimiento envía un mensaje de apoyo al Presidente Lusinchi (*El Universal*, Caracas, 18 agosto 1987). Por su parte, la sección italiana de Greenpeace hace énfasis en los riesgos de aumento de la polución internacional vía su traslado a los países carentes de una legislación apropiada (*2001*, Caracas, 14 agosto 1987). El otro aspecto que habría que indicar es que este caso de desechos tóxicos importados crea conciencia sobre los que produce la propia industria nacional, tanto en las autoridades como en la población del país. Esto se pone de manifiesto en el proyecto de normativa para el Control de Generación de Desechos Tóxicos, elaborado por el Gobierno. (*El Nacional*, Caracas, 28 agosto 1987, Cuerpo D, pág. 25), y en la serie de denuncias por parte de distintos sectores de la población sobre los peligros de estos residuos en diversas industrias nacionales, por el manejo inadecuado de los mismos.

55 Habermas, Jürgen, "New Social Movements", en *TELOS*, núm. 49, otoño 1981,

lugar innovador y creador de sentidos nuevos que enriquecen, alteran, generan, desplazan ejes o capas de significación, transfigurando así la "misteriosa geología" del ámbito cultural simbólico en determinadas pero difícilmente predecibles direcciones.

EL MOVIMIENTO VECINAL Y LA REFORMA DEL ESTADO

En el caso de la relación entre las asociaciones de vecinos y la constitución del hecho político de la reforma del Estado, se trata de ilustrar otro modo de operación de la efectividad simbólica. Aquí son las asociaciones de vecinos el elemento creador de sentido. Democracia de base, adecuación de la instituciones, descentralización y desconcentración del poder, organización autónoma de la comunidad en defensa de su entorno, conciencia y acción ciudadana respecto a sus derechos, poder local independiente de los partidos políticos y el Estado, alcance político de la transformación de la vida cotidiana por las propias personas, etc. son los contenidos que, coherentemente articulados y traducidos en acciones y mensajes, van labrándose vías y espacios en los medios de comunicación social y conformando una opinión pública receptiva a un discurso crítico que, abriendo nuevas posibilidades en la desgastada escena política nacional, se inscribe en similares problemas y posturas que recorren la escena mundial. Estas ideas —en cuyo centro esta la profundización de la democracia— llegan así a representar un importante eje de significación en el campo simbólico-cultural. Es en torno de este eje que se crea, en diciembre de 1984, la Comisión Presidencial para la Reforma del Estado (COPRE).[56]

---

págs. 34-37.

56 Antes de proseguir es necesario hacer dos aclaraciones importantes respecto de la relación sugerida. Ciertamente, no estamos ni planteando una relación causal entre las exigencias del movimiento vecinal y la creación de la COPRE, ni tampoco es el único antecedente significativo con el cual esta iniciativa oficial se puede poner en relación: desde los problemas del propio funcionamiento y manejo del Estado y de sus relaciones con la sociedad ella se hacía necesaria y perfectamente "normal" dentro de la serie de reformas administrativas y políticas que la precedieron. (Véase Luis Gómez Calcaño y Margarita López Maya —coordinadores— "Democratización y modernización del Estado en Venezuela: los actores sociales y políticos ante las propuestas de la COPRE", trabajo mimeografiado, Proyecto de Investigación: Ciencias sociales, crisis y requerimientos de nuevos paradigmas en la relación Estado/sociedad/economía, CLACSO/CENDES, Caracas, julio 1987. La otra aclaración que conviene hacer es que hemos limitado la ilustración de la efectividad simbólica en este ejemplo al tiempo previo a la creación de la COPRE. Es interesante señalar que dado el eje de significación creado en torno a la democratización (tal como aquí lo indicaremos), ese mecanismo ha seguido operando en cuanto a lo siguiente: a pesar de que ninguna de las reformas propuestas por la COPRE han sido aprobadas por el Ejecutivo, la Comisión sigue manteniendo su vigencia y presencia en los medios

Pero, veamos con algo más de detalle la trama que subyace a esta relación.[57] Desde los años sesenta aparecen tanto en los sectores populares como en los sectores medios y altos, organizaciones que se ocupan en primera instancia de los problemas referidos a los lugares de habitación de las personas. Por un lado, las Juntas Comunales y las Juntas Pro-desarrollo en los barrios populares, creadas, (y recreadas cada vez) por el partido de turno en el Gobierno para llevar adelante su proselitismo y sus políticas sociales; por el otro, se organizan las asociaciones de comunidades urbanas, creadas autónomamente por los propios vecinos para proteger sus urbanizaciones de los grandes proyectos y negocios urbanísticos de Caracas y de los abusos e irregularidades del poder municipal, particularmente en esta materia. Es a partir de estas últimas organizaciones, inicialmente surgidas en sectores de clase media alta, que en los años setenta se comienza a desarrollar un movimiento ciudadano con características distintivas, que se va extendiendo a otras urbanizaciones de sectores menos pudientes y también a algunos barrios de menores ingresos, no sólo en Caracas, sino asimismo en otras ciudades del interior del país.[58]

---

de comunicación y en la opinión pública, en la medida en que con sus acciones, declaraciones, investigaciones, publicaciones, etc., se inscribe en y alimenta el eje de democratización que ha llegado a ser prominente en el campo simbólico-cultural.

57 Para ello, nos hemos basado en primer lugar en algunos de los materiales producidos por los propios vecinos, como son la prensa vecinal: *Cuadernos de Vecinos*, *Alternativa*, *Solidaridad Vecinal*, *Quincena Vecinal*, o declaraciones y artículos en la prensa nacional y algunos documentos de la Escuela de Vecinos. En segundo lugar, en libros y papeles de trabajo producidos por dos dirigentes del movimiento vecinal, como son: *El Poder de los Vecinos*, Ediciones Ecotopia, Caracas, 1983, y "Un proyecto de los vecinos", en *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, Primavera, 1985, pág. 197-215, de Elías Santana; y "Asociaciones de vecinos y el proceso de democratización", trab. mim., Seminario Movimientos Sociales: democracia emergente en el sistema político venezolano, CLACSO/CENDES, Caracas, 1986, de Ángel Enrique Zambrano. En tercer lugar, en artículos producidos por investigadores de estos procesos: Luis Gómez Calcaño, "Los movimientos sociales: democracia emergente en el sistema político venezolano", trab. mim., Seminario Movimientos Sociales: Democracia emergente en el sistema político venezolano, CLACSO-CENDES, Caracas, 1986, trab. mim.; Luis Gómez Calcaño y Margarita López Maya (coordinadores), ob. cit; Nelson Barrios, "El Movimiento Vecinal: ¿un movimiento social de nuevo tipo?", trab. mim., Universidad del Zulia, Maracaibo, 1987; Rafael de la Cruz, "Nuevos actores y nuevos discursos políticos: elementos para la reforma del Estado", trab. mim., CENDES, octubre 1985.

58 Ya en 1971 se agrupan en la Federación de Asociaciones de Comunidades Urbanas (FACUR), las 14 asociaciones de vecinos de sectores sociales medios que existían para la época. En su décimo aniversario, FACUR cuenta con 74 asociaciones afiliadas. Hoy ascienden a aproximadamente 120 y no es ya la única organización que coordina a asociaciones con estas características de autonomía respecto del Estado y de los partidos.

En esta extensión y perfilamiento de los rasgos propios de este movimiento vecinal juega un papel decisivo la acción coherente y bien organizada y pertinaz de una pequeña minoría.[59] Es ella la que opera como conformadora de sentido, imponiendo incluso su propio lenguaje, símbolos y estilo;[60] y ello no ocurre de una manera casual, sino como una estrategia explícita del propio movimiento.[61]

Es entonces desde esta voluntad consciente de influir en los acontecimientos que visualizaremos el despliegue del movimiento vecinal durante los ochenta y su relación con la constitución de la COPRE.[62]

---

59 Habría que decir aquí que este grupo, que opera como instancia de reflexión y orientación del movimiento vecinal, se corresponde inicialmente con el Movimiento de integración de la Comunidad (MIC) el que se autoprescribe una pertinencia local en la comunidad de El Cafetal (más o menos 100,000 personas y 14 urbanizaciones, muchas de ellas con asociaciones de vecinos relativamente permanentes; se trata del grupo de asociaciones de vecinos en el que nace el MIC y que se transforma en referencia para el resto del movimiento vecinal en virtud de su acción). Ello no obsta para que "en determinadas circunstancias y producto de su actividad de base" el MIC tome y proponga al movimiento de vecinos "iniciativas generales o a nivel de la ciudad". Pero a medida que se desarrolla el movimiento vecinal nacionalmente, el mismo grupo pasa a jugar un papel similar pero a otro nivel y en otro tipo de organización: se trata de la Escuela de Vecinos que se autodefine como organización al servicio del movimiento Vecinal. Aún cuando ésta no pretende influir tanto sobre los contenidos sino más bien sobre la matriz procedimental del movimiento en la medida en que ofrece información, capacitación, asesoría y edita un periódico (*Quincena Vecinal*), opera en realidad como la articuladora del movimiento vecinal y como eje de confluencia y conformación del sentido producido por este, el cual así perfilado lo orienta, de vuelta.
Podríamos decir que al referirnos al movimiento vecinal bajo este enfoque del MIC como una minoría activa, adoptamos una aproximación weberiana de tipo ideal. Ello se corresponde con la intención de esta presentación que ciertamente no pretende ser una descripción del movimiento vecinal venezolano.

60 Santana, Elías, "Un proyecto de los vecinos", ob. cit., pág. 197-198. El autor plantea que el movimiento vecinal opera en base a: ...minorías activas que en cada comunidad desarrollan un lenguaje, una forma de organización y un tipo de actividades que comienzan a expresar los intereses e inquietudes de una mayoría de habitantes que no participa con regularidad."

61 Escuela de Vecinos: "Curso básico de Asociaciones de vecinos", ob. cit., pág. 7.
"Como las decisiones que afectan a la comunidad generalmente no se toman en la comunidad misma, incidir en quienes las toman y en la opinión pública que los observa es fundamental." "...si nuestra acción y solicitudes son realmente representativas del sentir comunitario, debemos plantearnos la difusión a través de los grandes medios de comunicación. Para ello hay que organizarse también." (...) "Este ambiente de opinión es vital para que vecinos de otras comunidades y autoridades nos conozcan y ...nos apoyen."

62 El MIC se afilia desde 1961 a FACUR y cuenta con un representante en su junta directiva. Es creador del Movimiento de Vecinos que desde 1980 coordina a grupos locales de acción vecinal en el país. Producto de su iniciativa son, por ejemplo, los encuentros de asociaciones vecinales a nivel nacional, la edición de un periódico del

El movimiento vecinal avanza en un doble frente. Despliega una actividad local variada y multiforme, intentando abarcar los diversos intereses presentes en la comunidad: talleres de pintura infantil, campañas ecológicas (por ejemplo, contra fábricas contaminantes cercanas a zonas de población; por el rescate de zonas de parques dentro de la comunidad); publicación de periódicos vecinales, mantención de carteleras informativas y realización de murales expresivos de las preocupaciones y metas de la comunidad; realización de foros sobre asuntos que interesan a los distintos grupos vecinales participantes en las diversas actividades colectivas; cursos de capacitación ciudadana, creación de casas de la cultura; vinculación con otros movimientos de vecinos del país, o movimientos de otro tipo tales como ecológicos, cooperativos, de cultura popular, de profesionales, de defensa del consumidor, de cristianos de base, de mujeres, etc. Esta diversidad de actividades tiene por vínculo un horizonte utópico de la comunidad deseable.[63] En esta perspectiva, la acción local se conecta en su sentido con problemas universales como la ecología, la paz, los problemas de género, de libertad, de igualdad. Se trata de un plano que apunta a establecer vínculos entre lo local y lo universal.

Ahora bien, en la realización de estos intereses, se interponen no sólo, desde luego, otros intereses; igualmente, determinadas estructuras e instancias de decisión impiden la orientación de la acción de las comunidades en relación a esos nuevos ejes de significación y espacios de la acción social, de creciente relevancia y adhesión de las personas. De allí que la actividad del movimiento tenga otro aspecto: el de la exigencia de participación en las decisiones a nivel de los organismos del Estado que afectan a la comunidad. Este sería el plano de la relación de lo local con lo general: el despliegue de la acción de las comunidades por la adecuación (reforma) de la estructura institucional a estos nuevos espacios sociales, desde los cuales se hacen sentir otras necesidades y formas de resolución de los problemas, otros valores y procedimientos; otras relaciones entre sujetos, en fin, otra racionalidad, todo lo cual cae fuera de la lógica partidaria prevaleciente en la institucionalidad y los procedimientos vigentes.

---

movimiento (*Cuadernos de Vecinos*), y la creación de la Escuela de Vecinos, la articulación con otros movimientos (ecológicos, cooperativistas, culturales, de profesionales, etc.) para determinadas acciones e iniciativas, etcétera.

63 Santana, Elías, "La utopía posible" en *Solidaridad Vecinal*, núm. 7 (especial), enero 1985. Este documento fue presentado por su autor en 1983 a la asamblea anual del MIC y aprobado por todos sus miembros como una guía para sus actividades comunitarias.

En estos términos, el movimiento vecinal no sólo lleva a cabo acciones que muestran su capacidad de suscitar apoyo de la población,[64] sino que además propone una serie de reformas tanto municipales como del sistema electoral,[65] cuya pertinencia se hace sentir ante la falta de interés mostrada por la población en las elecciones municipales de 1984, para cuya celebración los vecinos exigían la previa aprobación de las mencionadas reformas.[66]

Avanzando así en los dos planos mencionados, el movimiento vecinal, junto con generar de hecho estos nuevos espacios sociales y políticos que rebasan la política tradicional, logra que los medíos de comunicación social les brinden una creciente cobertura y vertiente de expresión que se convierte en una verdadera caja de resonancia

---

64 Se trata de la recolección de más de 20.000 firmas —proceso que fue ampliamente cubierto por los medios de comunicación— realizada por FACUR en octubre de 1981, ante la aprobación, a espaldas de los vecinos, de la llamada Ordenanza sobre Áreas Especiales. Se destinaban así a la urbanización extensos terrenos a los cuales los vecinos asignaban un uso ecológico, social y recreativo.

65 Desde la aprobación de la Ley Orgánica del Régimen Municipal en 1978, sin consultar a las organizaciones vecinales ya muy activas para esa época, estas últimas elaboran instrumentos y proposiciones de reforma de la misma En primer lugar, el Movimiento de Vecinos, activado por el MIC, envía al Ejecutivo una proposición de Reglamento Alternativo al Reglamento Número 1 de la Ley Orgánica del Régimen Municipal. Así es anunciado en la prensa vecinal, *Cuadernos de Vecinos*, núm. 2 (mayo-julio 1981), después de un año de realizar discusiones y consultas acerca de éste entre los vecinos. En segundo lugar, en el documento “Los vecinos queremos más democracia” —inicialmente aparecido en el periódico *Alternativa* (La Voz de la Comunidad Chuan Cafetal), año 6, núm. 16 (julio 1982), pero luego reproducido en muchas otras publicaciones y medios de información— se formula por parte del MIC un conjunto de proposiciones que, entre otras, envuelven una serie de reformas al sistema político venezolano, necesarias para apoyar el avance democrático vecinal. Entre las más destacadas (por el propio movimiento) están:

- elecciones municipales cada tres y dos años:
- adopción del municipio autónomo como unidad básica y no el distrito;
- elección de concejales por municipio y que sean revocables por la comunidad;
- adopción del método nominal en las elecciones municipales, garantizando la representación de las minorías;
- celebración regular de cabildos abiertos, a fin de que la comunidad controle la actuación de sus representantes;
- gastos controlados para las campañas electorales;
- creación de la figura del Alcalde elegido popularmente como figura ejecutiva del Municipio;
- adopción del mecanismo del referendum municipal y distrital;
- elección directa de los gobernadores en lugar de su designación por parte del Presidente de la República.

(Véase: Santana, Elías, *El Poder de los Vecinos*, ob. cit., págs. 98-105 y pág. 125; y Zambrano, Ángel Enrique, ob. cit., págs. 15-17).

66 La abstención fue de cerca de un 50%, lo que para cifras habituales de sólo un 10% resulta muy significativo.

para las acciones locales. Y ello ocurre porque éstas guardan relación con ejes de significación que envuelven valores de carácter universal (o defendibles como tales), ejes permanentemente alimentados por informaciones y contenidos que son protagonizados por similares nuevos movimientos sociales, en particular en los países industrializados; y, paralelamente, esta acción local adquiere referencia y se proyecta en el plano general de la crítica a la institucionalidad burocrática que proviene de diversos ámbitos de una sociedad moderna que desborda en diversas direcciones a un Estado y a unos partidos cuya gestión ya no se corresponde con una sociedad compleja y diversificada.

El cruce de ambos planos da lugar a los nuevos espacios de la política recorridos por procesos de deslegitimación de la institucionalidad vigente. Queda planteada, por lo tanto, la urgencia de que el sistema experimente una profunda transformación, en el sentido de una modernización estructural que implique ampliar la democracia, con una necesaria descentralización y desconcentración del poder detentado por los partidos políticos y la administración estatal.

La COPRE viene a ser el instrumento .de este proceso, y tanto las características de su composición (pluripartidista y de personalidades públicas para garantizar un amplio consenso) y forma de proceder (amplias consultas a diversos sectores de la sociedad, con énfasis en el interior del país), como las primeras propuestas sobre reformas inmediatas/sugeridas, guardan relación con los contenidos, sentidos y ejes de significación que el movimiento vecinal ha logrado inscribir en el campo cultural-simbólico. Es ilustrativo constatar esta similitud en el documento en el que la COPRE plantea las propuestas sobre reformas políticas inmediatas,[67] teniendo en cuenta que no ha mediado una participación directa de representantes del movimiento vecinal en la COPRE.[68]

El documento parte por reconocer "una demanda social dirigida hacia el cambio", la cual se inserta dentro de una "defensa inequívoca del régimen democrático y, al mismo tiempo... (la exigencia de) reformas importantes, progresivas y profundas en su funcionamiento". Expresa que las propuestas de la COPRE "responden al propósito de

67 COPRE, Propuestas sobre reformas políticas inmediatas que presenta la Comisión Presidencial para la Reforma del Estado, República de Venezuela, Caracas, mayo 1986, trabajo mimeografiado.

68 Tal ausencia de relación directa fue confirmada en conversación personal con Elías Santana. Lo que ciertamente hubo fueron numerosas discusiones de las reformas por los vecinos, las que contaron con la presencia como interlocutores de destacados miembros de la COPRE; además un amplio acceso de la COPRE a la abundante literatura del movimiento, incluidas las variadas y reiteradas proposiciones de reforma al sistema político venezolano.

que los ciudadanos ejerzan a plenitud el derecho a la participación", correspondiendo aquéllos al "ciudadano común y corriente, sea o no militante de partido". Manifiesta la conveniencia de una "materialización oportuna de estas propuestas" para hacer frente a "un explicable escepticismo y cierto desencanto en áreas representativas de la opinión nacional".[69] Por otra parte, se usan conceptos tales como: profundización de la democracia, descentralización del poder, participación ciudadana, fortalecimiento de la sociedad civil. Las propuestas abarcan los siguientes aspectos:

1. Profundización de la democracia en los partidos políticos.
2. Reforma de la Ley Orgánica del sufragio.
3. Elección popular, directa y secreta de los gobernadores de las entidades federales.
4. Reforma de la Ley Orgánica de Régimen Municipal.
5. Financiamiento de los partidos políticos.[70]

Observado de pasada que el punto 3 coincide literalmente con lo expresado por el movimiento de vecinos y que muchas de las propuestas de los otros puntos recogen los planteamientos vecinales, en lo que se refiere al tema municipal —el más estrechamente relacionado con el movimiento vecinal— la COPRE propone 10 modificaciones en la Ley vigente respectiva. Seis de ellas coinciden plenamente con las que defienden los vecinos, dos corresponden a reivindicaciones generales de los mismos y otras se refieren a problemas más bien técnicos y administrativos y a la modernización del sistema tributario municipal.[71]

El único objetivo de esta comparación un tanto pormenorizada es poner de relieve un grado de coincidencia tal que parecería mediado orgánica y representativamente, al punto de que constituiría tal vez un motivo de denuncia por parcialización de la COPRE, si aquel vínculo organizativo existiese. Y como no es el caso, lo que sí permite es apreciar la "eficacia" con que puede operar la efectividad simbólica cuando se dan los elementos que hemos puesto de relieve en esta ilustración de una dirección de creación de sentido desde los actores sociales hacia el sistema cultural-simbólico.

---

69 COPRE, ob. cit., págs. 24.

70 *Ídem*, pág. 6.

71 *Ídem*, págs. 18-19. Si volvemos a la lista de reformas propuestas por los vecinos sólo las referidas a los cabildos y al referendum no son expresamente acogidas.

4. NUEVOS ÁMBITOS DE LO POLÍTICO Y PERSPECTIVAS DE LA DEMOCRACIA EN VENEZUELA

En esta última parte del trabajo abordaremos algunos de los problemas que quedan planteados a partir de las tendencias que hemos caracterizado en las transformaciones del sistema político venezolano. Exploraremos el significado de la presencia simultánea de tendencias democratizantes —tal como las hemos caracterizado a propósito del análisis de los nuevos ámbitos de lo político— y tendencias anti-democráticas que corresponden a las exigencias del proceso de acumulación capitalista y a la tendencia del pensamiento económico y político neoliberal a ocupar los espacios que van quedando, como consecuencia del agotamiento del discurso político tradicional. ¿Cómo se inscriben estos nuevos ámbitos de lo político en ese contexto político y cultural? ¿Qué perspectivas abren estos procesos para la consolidación y la ampliación de la democracia en Venezuela?

Son tan significativas las transformaciones políticas y culturales que están ocurriendo en el sistema político venezolano que resulta casi inevitable recurrir a la imagen de la vuelta de una página de la historia que deja atrás un sistema tradicional con sus problemas, sus temas, sus actores, sus reglas de juego, para dar lugar a uno inédito, con nuevos actores, nuevos ámbitos: en oposición al estatismo, la partidización, y la centralización, estaría la democracia como un genuino protagonismo social de los sujetos a través de la organización y participación de base. Desde esta perspectiva —partiendo de algunas de las visiones más frecuentes en la teorización sobre los movimientos sociales—, no quedarían dudas de que el proceso de transformación que está ocurriendo es un proceso que amplía los espacios de la participación y permite —por esa vía— la construcción de una democracia avanzada. Ante la crisis tanto de la Revolución y de su sujeto ontológico (proletariado), como de la versión socialdemócrata de la sociedad igualitaria y democrática por la vía del Estado benefactor, los movimientos sociales se constituirían en los nuevos sujetos del cambio de la sociedad.

Sin embargo, esta conclusión tendría una doble debilidad. Desde el punto de vista teórico, significaría una ruptura sólo superficial con la ontologización del sujeto del cambio social correspondiente a la tradición marxista.[72] En segundo lugar, debemos recordar la complejidad

---

72 En la literatura sobre los nuevos movimientos sociales es frecuente encontrar —a pesar de lo que es a veces una crítica explicita y radical a la ontologización del sujeto revolucionario en la teoría marxista— una concepción de los movimientos sociales como nuevos sujetos privilegiados del cambio social. Sobre las implicaciones de esta ontologización y del establecimiento de relaciones lógicas y necesarias entre unos agentes sociales y determinadas metas colectivas, véase: Laclau, Ernesto y Mouffe,

de las sociedades latinoamericanas a la cual hemos hecho referencia anteriormente. Analizar los problemas políticos del continente sin reconocer sus particularidades, con esquemas teórico interpretativos que corresponden fundamentalmente a la experiencia de los países metropolitanos nos llevaría —una vez más— a ver esta realidad con "lentes ajenos".[73] Aún más que en el contexto metropolitano, estos nuevos ámbitos de lo político no reemplazan las expresiones políticas anteriores: coexisten incómodamente con ellas.

La experiencia que en las democracias metropolitanas sirve de piso a la emergencia de los nuevos movimientos sociales es —en aspectos esenciales— diferente a la de las sociedades latinoamericanas. La concepción de la democracia como el terreno de la construcción del consenso, como vía para resolver —a partir del reconocimiento del otro— los múltiples problemas existentes en la sociedad, tiene como condición un determinado umbral de garantía de obtención de aquello que en cada sociedad se considera como condiciones básicas de vida y derechos ciudadanos para todos los integrantes de la sociedad. La propia legitimidad de la democracia, y el reconocimiento de sus reglas de juego dependen de ello. En ausencia de esas condiciones mínimas, la idea de democracia se construye dentro de un universo de sentido distinto.

Cuando los diferentes grupos y clases de la sociedad adquieren su ciudadanía en el régimen democrático (tanto en términos políticos como en términos sociales) y la sociedad se hace más compleja, el antiguo eje hegemónico de articulación del sentido de lo político en esas sociedades (espectro ideológico izquierda-derecha) va perdiendo su preponderancia en la vida social. Aparecen otros cortes, otros deslindes cuyo significado político ya no puede ser captado a partir de ese eje ideológico. Los problemas referidos a las autonomías culturales; la crítica al progreso y al modelo del desarrollo científico-tecnológico; los problemas ecológicos o la amenaza de guerra nuclear; la reivindicación de lo subjetivo o lo local, se escapan al espectro ideológico clásico en la medida en que izquierda y derecha han compartido una utopía industrialista y una fe sin límites en las virtudes del progreso. No desaparecen los partidos, ni el esquema ideológico anterior deja de ser pertinente para articular y comprender aspectos medulares de la vida social, pero las transformaciones que operan en los sistemas

---

Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London, 1985.

73 Expresión utilizada por Elizabeth Garrels en *Mariátegui y la Argentina: un caso de lentes ajenos*, Ediciones Hispamérica, Gaithersburg, MD, 1982. Por cierto que, con esto, no estamos suscribiendo una autarquía teórica.

políticos despojan a los partidos y a sus representaciones ideológicas del monopolio de la vida política.

En América Latina, tanto por dinámicas internas como por el impacto de transformaciones políticas y culturales metropolitanas, se han hecho presentes los problemas y desplazamientos culturales que dan lugar a la aparición de otros ámbitos de lo político. Pero ello tiene lugar sin la presencia del otro componente que en el caso de las democracias desarrolladas acompaña a la pérdida de la centralidad del sistema político tradicional: la estabilidad democrática, la ciudadanía política y social, el bienestar y la seguridad económica básica para el conjunto de la población. En este continente, estos problemas —que han tenido que ver tradicionalmente con el Estado, los partidos y las ideologías políticas—, conservan su centralidad y apremio y definen, por ello, relaciones diferentes entre los nuevos y viejos ámbitos de lo político. Estas relaciones tienen que ver directamente con los problemas de la democracia y por ello deben ser exploradas.

Hemos señalado ya un primer gran desplazamiento de los significados a los cuales se alude con la idea de democracia en Venezuela cuando, a partir de 1958, se centra el énfasis en la estabilidad, en contraste con la idea dominante presente en la experiencia democrática abortiva de la década anterior, en la cual ésta era concebida como un terreno de enfrentamientos y del procesamiento de los conflictos sociales. En los últimos años es posible detectar, paralelo al empobrecimiento del debate político tradicional, un segundo proceso de "resignificación" de la idea de democracia y su papel en la sociedad venezolana.[74] En esta, nueva "resignificación", el énfasis está en la idea de libertad y los problemas de igualdad y fraternidad tienden a ser colocados en un segundo plano.

DERECHOS DE PROPIEDAD Y DERECHOS PERSONALES

Para la comprensión del significado de estos desplazamientos de las luchas y tensiones sociales en torno de los cuales éstos ocurren, resulta iluminadora la interpretación de la historia de la democracia liberal que proponen Samuel Bowles y Herbert Gentis.[75]

---

74 Para una crítica a la reformulación de la idea de democracia que hacen las concepciones neoliberales veánse, Mouffe, Chantal, "Democracia y nueva derecha" en *Revista Mexicana de Sociología*, México, número extraordinario 1981; y Lechner, Norbert, "El proyecto neoconservador y la democracia", en *Crítica y Utopía*, núm. 6, 1982.

75 *Democracy and Capitalism (Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought)*, Basic Books, New York, 1986.
Esta interpretación parte de una crítica a las concepciones del poder que se encuentran en el marxismo y en el pensamiento liberal. Apunta a la existencia en ambos ca-

De acuerdo con Bowles y Gentis, el proceso de constitución de la democracia liberal ha tenido como eje central una tensión y lucha permanente entre dos dimensiones históricas fundamentales de esta tradición: los *derechos personales* y los *derechos de propiedad*. Los derechos personales son caracterizados como teniendo una lógica expansiva que va incorporando esferas cada vez más amplias de la vida social como terreno de derechos de los individuos. Los derechos de propiedad se refieren a la lógica expansiva de la producción capitalista que va progresivamente sometiendo los más diversos ámbitos de la vida social a la lógica de la acumulación y del mercado.[76]

A lo largo de la historia de la democracia liberal, las tensiones entre estas dos tendencias han llevado a diferentes soluciones institucionales que los autores llaman *acomodos*. El último de estos acomodos, es el *acomodo keynesiano* de la postguerra que permitió simultáneamente un acelerado proceso de acumulación y la expansión de los derechos personales. A la vez que la economía crecía y se lograba amortiguar la incidencia de los ciclos económicos, se dio una vasta extensión del estado de bienestar, social, cada vez más intervencionista, generando nuevos derechos ciudadanos, los cuales llegan a implicar límites a los derechos de la propiedad en el proceso de acumulación.[77] El aumento de la participación del trabajo en el producto de casi todos los principales países capitalistas y la erosión de los niveles de ganancia en una economía internacional cada vez más competitiva agotan —desde el punto de vista de las necesidades de la acumulación— el modelo keynesiano. La lógica expansiva de los derechos personales, incluidos los derechos sociales (como el llamado salario social) considerados como parte de los derechos ciudadanos, entra así en contradicción con el ejercicio pleno de los derechos de propiedad. De ahí la respuesta *monetarista* que tiene por objetivo central la recuperación de la libertad económica *vis-á-vis* las limitaciones que

---

sos de visiones unitarias del poder que resultan inadecuadas para abordar los problemas de la democracia y la libertad. En la teoría marxista, al "emanar" el poder de las *estructuras de clase* se excluye el análisis de otras relaciones de poder, en especial las que tienen su origen en el Estado. La teoría liberal, al conceptualizar el poder como referido al Estado, arbitrariamente deja fuera del escrutinio social las relaciones de poder que se originan en otros ámbitos de la vida social como la producción (pág. 17). Esta concepción del poder está en el origen de la separación liberal entre las esferas *pública y privada* de la vida social. En oposición a estas visiones unitarias, los autores plantean lo que llaman la *heterogeneidad del poder*. "El poder es multifacético y no reductible a ninguna fuente o estructura." (pág. 23).

76 "Nuestra visión del capitalismo democrático liberal como un sistema social intrínsecamente conflictivo puede ser contrastado con su concepción tradicional como, por lo menos en su forma pura, un conjunto armonioso de derechos." ob. cit., pág. 29.

77 Ob. cit., pág. 58.

habían impuesto las políticas keynesianas. Esto requiere una reducción del intervencionismo estatal, así como una mayor disciplina sobre el trabajo —para lo cual se requiere mayor desempleo, menor seguridad social— y transformaciones culturales básicas que permitan la sustitución del igualitarismo por un individualismo competitivo.[78]

De acuerdo con Bowles y Gentis, la salida monetarista a la crisis del modelo keynesiano tiene implicaciones autoritarias, ya que ésta sólo puede imponerse por la vía de una *reducción* de los derechos personales, tanto en el terreno político (reduciendo los ámbitos de ejercicio de la soberanía popular) como económico (distribución más regresiva del ingreso y disminución de las políticas de bienestar social). El análisis concluye con el planteamiento de la necesidad de una democracia posliberal que, en lugar de asumir una posición defensiva ante las arremetidas antidemocráticas del monetarismo, luche por expandir los ámbitos de la vida social en relación a los cuales se generan derechos personales y se ejerce la democracia, especialmente en el campo de la producción.

EL DISCURSO NEO-LIBERAL SOBRE LA DEMOCRACIA EN VENEZUELA

El discurso monetarista o neo-liberal adquiere fuerza en Venezuela en la medida en que se da junto con, y es en parte consecuencia de, la casi total ausencia de otras propuestas políticas o incluso de formulaciones teóricas interpretativas alternas sobre la actual realidad del país. Podríamos estar en presencia de un desplazamiento básico en los valores que han sido hegemónicos en la cultura política del país durante las últimas décadas. El discurso neo-liberal cuestiona la legitimidad de la acción social e interventora del Estado (reemplazándola por la gestión tecnocrática y la iniciativa privada) y propone la construcción de una imagen de democracia que tiene como eje la idea de la *libertad*, concepto que se construye básicamente en torno a la *libertad económica*.[79]

---

78 La intención expresa de producir esta transformación cultural medular, después de décadas de “socialismo”, es uno de los temas centrales del gobierno conservador de M. Thatcher.

79 “Los principios que rigen los eventos económicos tienden a ser leyes naturales, rigen tanto para el sector público como para el privado, para los países capitalistas y para los socialistas, no pueden ser nacionalizados y no se inmutan ante los resultados de las elecciones.”
“La decisión nacional de fortalecer el sistema democrático, nos enseña la necesidad de desarrollar un sistema integral de libertades, *ya que sólo garantizando la libertad económica se puede preservar la libertad*. Esta es una correlación fundamental, allí donde hay democracia también hay una forma de economía de mercado.” Grupo

Este discurso incorpora la defensa de la sociedad civil frente a la expansión del Estado, asimilando para ello los conceptos de iniciativa privada y sociedad civil.[80] Se ataca el populismo, el paternalismo estatal, las interferencias públicas en el libre juego del mercado.[81] Aunque, aparentemente, la referencia es sólo a la experiencia venezolana y la crítica apunta con particular énfasis a los "excesos" del sistema partidista con los cuales todo el mundo puede —en principio— estar de acuerdo (partidización de la vida colectiva, corrupción, clientelismo), una lectura interpretativa del pensamiento neo-liberal en Venezuela permite plantear que lo que se estaría cuestionando abarca no sólo las características particulares del sistema político venezolano. Lo que estaría en discusión es la propia posibilidad de que una sociedad pueda incidir conscientemente en la construcción de su futuro, decidiendo de acuerdo con prioridades definidas colectivamente sobre la utilización de los recursos de la sociedad y no dejando todo en manos de las tendencias "naturales" del mercado. En este sentido, *lo que está en debate es tanto la política como la democracia*.[82]

En este proceso de "resignificación" de la democracia se le agregan y se le restan contenidos. La identificación unilateral entre libertad

---

Roraima, *Proposición al país. Proyecto Roraima. Plan de Acción*, Caracas, 1985, pág. 7 (subrayado nuestro).

80 "...la estatización progresiva produce de un modo paralelo una reducción de la iniciativa privada. Es decir, reduce el ámbito de acción de la Sociedad Civil." Grupo Roraima, *Más y mejor democracia*, Caracas, 1987, pág. 30.

81 Un texto representativo del pensamiento político neo-liberal ortodoxo en Venezuela es *La miseria del populismo: mitos y realidades de la democracia en Venezuela* de Aníbal Romero, Ediciones Centauro, Caracas, 1986. En este trabajo se formula una crítica radical de toda la tradición política del país en las últimas décadas, la que se cataloga como "mitología ideológica populista" (pág. 52), concepto que engloba las ideas de: "democracia social", "redistribución", "idolatría de la acción del Estado", "idolatría de la planificación", "democracia participativa", "justa distribución", "soluciones estructurales", "planes de desarrollo integral", "Nuevo Orden Internacional", "sustitución de importaciones", "objetivos sociales" e "igualdad". Las únicas tareas que se reconocen como propias del Estado son: a. "obras de infraestructura económica y social", b. "política monetaria austera y estable", c. "un régimen tributario a la vez sencillo, estable, seguro y moderado" y d. "Implementar una política económica global fundamentada en una correcta apreciación del significado del mercado y la competencia..." (págs. 50-51).

82 Véanse artículos de Norbert Lechner y Chantal Mouffe citados anteriormente. En Venezuela, dado lo que ha sido la historia política del país, y en especial la estabilidad del régimen democrático durante las últimas tres décadas, el discurso neoconservador y neoliberal es mucho más atenuado y "despolitizado" que su expresión actual en el Cono Sur. De acuerdo con Lechner, "Donde, como en el Cono Sur, la expectativa popular sigue centrada en la actividad gubernamental, el proyecto neoconservador supone un *golpe* previo." "El proyecto neoconservador y la democracia", ob. cit., pág. 67.

y libertad económica es parte de un proceso de reconceptualización de la idea de libertad en la cual está ausente toda referencia a las condiciones económicas, sociales, culturales que hacen posible para el individuo el disfrute de su libertad.[83] De acuerdo con esta óptica, en el ejercicio de su libertad, todos los hombres son iguales, ("igualdad de ciudadanos ante la ley"),[84] de la misma manera en que —a pesar de las grandes diferencias en el acceso a los recursos— todos los consumidores son iguales y soberanos en el mercado. Los actores de esta democracia son los ciudadanos individuales.

Ahora bien, si en un plano más general —que correspondería a las tendencias postmodernas en Venezuela— se lleva la lógica de los múltiples deslindes presentes en la sociedad moderna hasta sus últimas consecuencias, se estaría negando la existencia de cortes o deslindes suficientemente destacados o significativos como para permitir alguna articulación de intereses en torno de ellos. Habría tanto ejes constitutivos de la complejidad social que la ubicación de cada sujeto sería particular: el ciudadano individual. En ausencia de relaciones jerárquicas o articuladoras entre la multiplicidad de ejes de sentido, y dada la carencia de horizontes normativos globales capaces de dar significado y orientación a la acción colectiva, sólo habría la coexistencia (privada) de múltiples ámbitos de sentido parcial, fraccionarios y desarticulados. En ausencia de todo otro sentido colectivo, la única unidad de la sociedad es la que proporcionan metáforas que remiten a la idea de mercado. De allí que sea en un contexto cultural postmoderno que el neoliberalismo adquiera una particular efectividad simbólica.

MOVIMIENTOS SOCIALES Y DEMOCRACIA

¿Cómo se ubican los nuevos movimientos y actores sociales y sus temas y luchas en este contexto? ¿Cómo se expresan las tensiones entre la búsqueda de un nuevo protagonismo de los sujetos y de fundamentales transformaciones éticas y normativas ante el empobrecimiento de los ámbitos políticos tradicionales, y su inserción dentro de un entorno cultural en el cual tienden a prevalecer los valores del individualismo competitivo, la racionalidad estratégica, la apatía y la indiferencia ante la marginación política y social, la neutralidad ética del "todo vale", sobre los valores solidarios? ¿Qué significado tienen los desplazamientos valorativos y normativos a los cuales hemos hecho referencia, desde el punto de vista del futuro de la democracia en una

83 Para discusión crítica del concepto de libertad en la tradición neo-liberal, véase: Mouffe, Chantal, ob. cit, págs. 1832-1833.

84 Romero, Aníbal, ob. cit., pág. 97.

situación de crisis, de desconfianza en la política y en la acción estatal para el logro de metas referidas al "bien común"?

Si aceptamos la proposición de que no hay una relación necesaria entre los sujetos sociales colectivos y una determinada opción política o ideológica,[85] hay que dejar de lado el análisis complaciente que ve estos nuevos actores como portadores privilegiados de una dinámica democratizante y explorar potencialidades tanto positivas como negativas en los procesos de cambio que se están viviendo. Los movimientos sociales no son hechos objetivos con significados unívocos; son fenómenos sociales que en sí mismos forman parte de procesos de creación de sentido. Sus acciones, luchas y potencialidades no son independientes de los significados que van adquiriendo en su propia historia. No se dan en un vacío valorativo, ni son impermeables al medio cultural específico dentro del cual operan. En estos términos, una organización vecinal de sectores medios puede contribuir tanto a la construcción de una sociedad solidaria e igualitaria y participativa como a ampliar las diferencias y acentuar las desigualdades.[86] En ausencia de referentes normativos generales, de un horizonte utópico[87] la acción local puede ser reapropiada dentro de una multiplicidad de discursos. Pero, tal como hemos visto en el caso de la experiencia vecinal analizada, en la medida en que el movimiento se da un sello propio y se plantea explícitamente un horizonte utópico como referente para el desarrollo de su acción, su inevitable inserción en otros discursos no logra desidentificarlos.[88] Ciertamente, no se trata de una utopía

85 Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, ob. cit.

86 Asegurarle el poder a la gente no tiene como consecuencia ningún beneficio normativo garantizado. Depende de las condiciones, las experiencias y las concepciones de aquellos que han padecido el sufrimiento y la explotación, y en la calidad del liderazgo... No hay un patrón único de la naturaleza humana, sino muchas potenciales configuraciones." Richard Falk, ob. cit., pág. 175. En el mismo sentido y a partir de lo que llaman la "lógica de la construcción simbólica de lo social", Laclau y Mouffe critican lo que ven como una "tendencia dominante en la discusión de los nuevos movimientos sociales", la "afirmación a priori de su naturaleza progresista. El significado político de movimientos locales de comunidad, de una lucha ecológica, o de un movimiento de una minoría sexual, no está dado desde el comienzo: depende crucialmente de su articulación hegemónica (de sentido) con otras luchas y demandas.", ob. cit., pág. 87.

87 Sobre la utopía como horizonte normativo véase: Norbert Lechner, "El consenso como estrategia y como utopía", Documento de trabajo, Programa FLACSO Santiago de Chile, núm. 189, septiembre 1983.

88 En la propuesta política más ambiciosa y coherente que se ha formulado en Venezuela en los últimos años desde una óptica que en términos globales puede ser catalogada de neo-liberal, *Más y mejor democracia* del Grupo Roraima, lo que presentan como la expresión más genuina de esa democracia ciudadana despolitizada que pregonan lo constituye precisamente el más importante de los nuevos movimientos

social global, sino una que se restringe en su contenido a los aspectos que tienen que ver con los problemas urbanos ("de la ciudad que tenemos a la ciudad que queremos")[89] y al modo como los sujetos pueden capacitarse, organizarse y solidarizarse para actuar en función de la ciudad deseable. No obstante la variedad de dimensiones de la vida comunitaria que abarcan los vecinos en su acción, son conscientes de los límites que los identifican: de allí que consideren su articulación con otros movimientos sociales como un elemento esencial a la constitución de comunidades abiertas a la complejidad y diversidad de los aspectos que afectan su vida, y, por esa vía, a la posibilidad de orientar su acción en función de las utopías más ricas que puedan así ir formulándose.

Dicho esto, no se puede desconocer que es un hecho significativo el que en los nuevos movimientos sociales en Venezuela, especialmente en los movimientos vecinales (que son los que tienen mayor incidencia desde el punto de vista de su contribución a la idea de la democracia y de la ciudadanía) tengan un peso tan preponderante los sectores medios. Habiendo conquistado sus derechos democráticos, y no confrontando en lo esencial, los problemas a los cuales se refiere la *democracia social*, están en condiciones de *priorizar* preocupaciones diferentes a los tradicionales problemas sociales que afectan a los sectores populares.[90] Las representaciones simbólicas, las ideas políticas,

---

sociales que ha aparecido en Venezuela: las organizaciones vecinales de sectores medios. Mas no por ello ha pasado el movimiento vecinal a ser asimilado a estas posiciones a nivel de la opinión pública. Claramente se reconoce que los vecinos se han constituido en una referencia distintiva e independiente.

89 Así aparecía escrito como leyenda de un mural de más o menos 50 metros, pintado por una Asociación de Vecinos de El Cafetal.

90 De un lado, esto tiene el efecto positivo del despliegue de una serie de iniciativas, acciones y reflexiones de estos actores que, por contar con mayores posibilidades de tiempo y dedicación y disponer de mayores recursos materiales profesionales, y "contactos", pueden lograr avances y éxitos que abren nuevos espacios y procedimientos para la acción social. Estos pueden no sólo servir de referencia o ejemplo, sino extenderse a otros sectores en diversas formas de intercambio de experiencias, asesoría, solidaridad, etc., como efectivamente ha ocurrido en el movimiento vecinal venezolano. Pero, de otro lado, es posible que aparezcan lo que podríamos denominar "efectos perversos". No se trata aquí de especular sobre posibles desarrollos futuros en la acción de las organizaciones vecinales. Existen numerosos casos en los cuales una de las preocupaciones centrales de organizaciones vecinales de sectores medios ha sido el problema de la delincuencia y de la seguridad personal. Ante esto, comienzan a aparecer respuestas "feudalizadas" de protección de la propia comunidad, limitando el acceso a ésta por parte de los habitantes de zonas vecinas de niveles socioeconómicos interiores, ya sea por la vía del incremento de la vigilancia policial u oponiéndose a las vías de acceso que permitan conectar entre sí comunidades diferentes. En otra oportunidad se construyó —por decisión democrática de una co-

los programas de lucha, las prácticas sociales —al igual que las teorías— simultáneamente destacan y realzan determinados aspectos de la realidad y ocultan o hacen menos visibles otros. Aquí el problema fundamental con algunas teorizaciones dominantes y con el discurso que frecuentemente acompaña a los nuevos movimientos sociales no está en sus afirmaciones, sino en sus silencios. Dentro del contexto en el cual la imagen del ciudadano crítico, que intenta imponer el movimiento vecinal, se enfrenta a la del "buen ciudadano", aislado y de despolitizadas acciones individuales, de una deslegitimación de la intervención del Estado, del agotamiento político e ideológico de los partidos venezolanos, los problemas económicos y sociales de los sectores populares no sólo se están quedando sin expresión política organizativa: se están quedando sin discurso.[91]

Por otra parte, el énfasis unilateral en la ampliación de la participación democrática de base como procedimiento, colocando en un segundo plano los problemas referidos a los contenidos de esa participación corre el peligro —dadas las inmensas disparidades que están en el punto de partida— de conducir a la ampliación de las diferencias.[92]

LA AMPLIACIÓN DE LA DEMOCRACIA

No se trata —entre otras cosas porque los desplazamientos culturales y los cambios en el sistema político que hemos caracterizado hacen que esto simplemente ya no sea posible— de retomar los desgastados discursos del sistema político tradicional. El discurso de la Revolución

---

munidad de clase media organizada en una asociación de vecinos— una pared para separar su urbanización de una comunidad popular vecina con el fin de mejorar la vista y aumentar el valor de la propiedad... Aquí lo que está en juego es una oposición entre derechos de propiedad (de los vecinos de los sectores medios organizados en su asociación de vecinos) y derechos personales —en este caso el derecho a la libre circulación— de los habitantes de comunidades pobres vecinas.

91 Richard Falk aporta una reflexión interesante en este sentido. A la vez que destaca la importancia de nuevos ámbitos privados subjetivos, normativos en los nuevos movimientos sociales, señala: "Sin embargo, tales modos radicales y personales de exploración corren el riesgo de convertirse en exquisitos si se desconectan de las más tradicionales respuestas al sufrimiento humano.", ob. cit, pág. 179.

92 La democracia de base en el sistema educativo de los Estados Unidos es un buen ejemplo de cómo un énfasis unilateral en la libertad, entendida como descentralización y control local —dentro de un marco cultural que enfatiza el individualismo y la competencia— se convierte en una vía para la perpetuación y acentuación de las diferencias económicas, culturales y educativas entre los sectores más y menos privilegiados de la población. Los esfuerzos por lograr la integración racial de las escuelas por medio del "busing" (transporte de los niños a escuelas fuera de su comunidad con el fin de lograr un mayor balance racial en cada escuela) fue decidida por las cortes en nombre de un valor general, *la igualdad de oportunidades* y contó con la oposición decidida de las comunidades afectadas.

ha sufrido en este país una crisis tan severa que ha perdido toda credibilidad, y no tiene hoy aportes que hacer en torno de los problemas de la democracia. En cuanto a la propuesta socialdemócrata, si bien su deterioro no se expresa con la misma radicalidad, es posible afirmar —como consecuencia principalmente de la crisis del modelo keynesiano y el cuestionamiento generalizado al estatismo y la partidización— que ésta se hace cada vez más ambigua, más llena de tensiones y, por ello, cada vez menos capaz de aportar interpretaciones y salidas adecuadas a los problemas que hoy plantea la democracia. Estos discursos siguen operando, pero su efectividad simbólica —que depende de su capacidad para dar cuenta de los problemas actuales— es cada vez menor.

Hoy existe en Venezuela un importante vacío de posturas teóricas, ideológicas, culturales, que puedan servir de piso para la defensa y ampliación de la democracia, tanto política como social, en el país. En la medida en que la incidencia política y social de las acciones de los sujetos depende de sus articulaciones de sentido, la posibilidad de llenar ese vacío tiene consecuencias trascendentes para el futuro de la democracia en Venezuela.[93]

Una forma de concebir y hacer política ha llegado a su límite, pero son posibles otros discursos y otras propuestas en la defensa de la *ampliación* de la democracia. Una alternativa, un nuevo horizonte utópico normativo es posible a partir del terreno de los derechos personales, entendidos ampliamente como "derechos humanos", derechos políticos, derechos sociales, derecho a la vida de la presente y futuras generaciones, derecho a orientar el modo como se emplean los recursos de la sociedad y el desarrollo científico-tecnológico, derecho a un ambiente sano, derecho a decidir sobre los asuntos que directamente se relacionan con la cotidianeidad de las personas y derecho a incidir sobre los procesos de construcción de los sentidos culturales y de conformación de la sociedad. No se trata de derechos genéricos que corresponden a la "naturaleza humana", sino de productos histórico-culturales de las luchas sociales.

---

93 "Las formas en que libertad, igualdad, democracia y justicia son definidas al nivel de la filosofía política pueden tener consecuencias importantes en una variedad de otros niveles del discurso, y contribuir decisivamente a la formación del sentido común...", Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. ob. cit., pág. 174. El debate político tiende a hacerse tan amorfo e indiferenciado que es posible que aún desde organizaciones políticas que se autodenominan socialistas (MAS), se reivindique como propia la agenda política neo-liberal. Véase: Antonio J. Herrera, "Roraima y el Socialismo Político", en *El Nacional*, Caracas, 18 septiembre 1987, Cuerpo A, pág. 4. En el discurso de proclamación como candidato presidencial del MAS, Teodoro Petkoff planteó el reestablecimiento de las "garantías económicas", esto es, la libertad económica que vienen exigiendo los sectores empresariales. *El Nacional*, Caracas, 29 septiembre 1987, Cuerpo D, pág. 1.

Hoy es posible afirmar, desde la defensa de los derechos personales, que la profundización de la democracia no coincide con la ampliación de los ámbitos de injerencia social del Estado. "Dado el carácter burocrático de la intervención estatal, (...) (la) creación de espacios públicos no ocurre en la forma de una verdadera democratización sino a través de nuevas formas de subordinación."[94] La ampliación de la injerencia estatal implica una extensión de los ámbitos de la vida social que están sometidos a su control y regulación. Desde el punto de vista de la lucha por la ampliación de los derechos personales, sin embargo, el significado que tiene la ampliación de la presencia del Estado no es el mismo que tiene para el neo-liberalismo. Sus efectos son ambiguos, el Estado de bienestar social ha significado —también— la ampliación de los derechos personales, conquistándose derechos sociales y transformando por esa vía los significados de justicia, equidad y libertad."[95] La ampliación de la acción social del Estado ha significado una extensión de los derechos personales, a costa de los derechos de propiedad. La reducción de la acción estatal en estos campos —en ausencia de otras alternativas que les permitiese a los sujetos sociales preservar su autonomía en relación al Estado— no significa una ampliación de los derechos personales, sino una ampliación de los derechos de propiedad. Las implicaciones contradictorias que tiene la acción estatal en el terreno social no pueden llevar a abandonar las metas de la democracia social. *Lo que plantea es la necesidad de buscar otras vías para la ampliación de los derechos personales que signifiquen una extensión del poder estatal*.

Es igualmente diferente la idea de libertad que se construye desde la óptica neo-liberal (libertad identificada principalmente con la libertad económica), un ideal de libertad que tenga como eje al sujeto. Aquí es posible identificar la existencia de dos *racionalidades* divergentes. La libertad económica plena, liberada de todo control o injerencia "pública" no puede sino significar el despliegue sin contención de una racionalidad instrumental económica y tecnológica, que termina invadiendo todos los ámbitos de la vida social y el mundo de vida de los sujetos.[96] La libertad como ampliación de los derechos personales no es una libertad unidimensional, se refiere a los múltiples ámbitos de sentido de la vida social.[97]

---

94 Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal , ob. cit., págs. 162-163.

95 *Ibid*., pág. 163.

96 Tales conceptos de racionalidades diferentes y de "colonización del mundo de vida" han sido tomados de Jürgen Habermas, (*"A Reply to my Critics"* en J. B. Thompson y D. Held, compiladores, Habermas: *Critical Debates*, MlT Press, Cambridge, 1982, pág. 219-283; y *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, Beacon Press, Boston, 1984.

97 Quien mejor expresa esta diferencia entre los significados de la *libertad económica*

Cuando se plantean los problemas de la libertad económica y la crítica al intervencionismo estatal, lo que está en juego no son sólo los problemas de la relación entre Estado y empresa privada. Aquí también se expresa la relación conflictiva entre racionalidades diferentes.[98] A partir de la lógica de los derechos personales es posible una crítica radical de la caracterización liberal de la producción como ámbito *privado* (lo que comprende decisiones sobre organización del trabajo, destino de la inversión, tipos de tecnología, orientación de la I y D, etc.). En el terreno económico existen relaciones de poder y el ejercicio de dicho poder tiene consecuencias centrales en la conformación de la vida social. El carácter social y público de estos aspectos se oculta detrás de su caracterización como esfera privada. La expresión más dramática de estas relaciones de poder la encontramos en el desborde de una racionalidad económica e instrumental hacia un ámbito antes reivindicado como diferenciado: el terreno político. Cuando la internacionalización del capital reduce la soberanía de los Estados nacionales[99] y les establece límites reducidos a sus respectivos campos de acción (de manera que, independientemente de su voluntad política o programa, los gobiernos tienen que entrar en la competencia de generar un ambiente propicio para los negocios —sin lo cual no hay inversión de capital—)[100] lo que está ocurriendo es una reducción del ámbito de competencia de la democracia. En este caso, en contraste con la lectura liberal de este proceso, es posible afirmar que no se trata de una extensión de la democracia por la vía de la reducción de la acción del Estado, sino precisamente de lo contrario.

---

y la *libertad de los sujetos* es el propio Hayek: "Es posible que un dictador gobierne de una forma liberal. Es posible igualmente que una democracia gobierne con una falta total de liberalismo. Mi preferencia personal es por un dictador liberal y no por un gobierno democrático que carezca de liberalismo." Friedrich von Hayek. entrevista en *El Mercurio*, Santiago, 12 abril 1981. (Citado por Samuel Bowles y Herbert Gentis, ob. cit, pág. 11-12).

98 El debate en Venezuela en torno al significado del gasto público es un ejemplo claro de estas tensiones. Si el despilfarro, el clientelismo, y la partidización han fracasado rotundamente en el logro de un despegue rostoviano hacia el desarrollo autosostenido (racionalidad económica), no es menos cierto que se ha logrado un extraordinario éxito en el establecimiento de un régimen democrático estable, en un continente donde esto no ha resultado una empresa fácil, (racionalidad política —que caracterizamos como dominante en Venezuela en la primera parte del trabajo—).

99 Vernon, Raymond, *Sovereignty at Bay*, Basic Books, New York, 1971.

100 Esta debilidad de los Estados nacionales frente al capital transnacional, que se expresó tan nítidamente en el, carácter neo-liberal de las políticas económicas de los gobiernos sociales de Francia y España, es por supuesto mucho más acentuada en los Estados periféricos.

El cuestionamiento a la concentración no democrática del poder en manos del Estado no tiene como única alternativa la reivindicación de la libertad de la empresa privada. Mientras las decisiones sobre la inversión continúen concentradas en manos de pequeñas minorías, sean éstas públicas o privadas, serán severas las limitaciones al ejercicio de la democracia. La ampliación o extensión de los derechos personales tiene como condición, por lo tanto, la democratización del proceso de toma de decisión en relación a la producción.[101]

En la medida en que en la tradición liberal se piensan las relaciones de poder como ligadas a las estructuras estatales, la disminución de la injerencia estatal en la vida social y la democratización del poder del Estado son la vía para el logro de una sociedad libre, sin relaciones de dominación. Desde la óptica de los derechos personales es posible detectar, sin embargo, que no se trata de dos procesos necesariamente complementarios de democratización. En la medida que los estados nacionales pierden soberanía ante el poder creciente del capital transnacional, la democratización de las estructuras estatales y el ejercicio del control político del Estado por parte de los ciudadanos tiende a ser un control quimérico: decisiones crecientemente significativas están ubicadas fuera de ese ámbito del ejercicio del poder. Es así posible una democracia que lo sea sólo en las formas y en los procedimientos, pero no en los contenidos. El problema de la democracia no está sólo en quiénes deciden, y cómo deciden, sino también, y muy fundamentalmente *sobre qué se decide*.

Esto nos conduce a resaltar un último punto a propósito de los problemas de la soberanía y de las relaciones de la democracia con el terreno cultural. En palabras de Adam Przeworski, "...la gente es soberana en la medida en que pueden alterar las instituciones existentes, incluyendo el Estado y la propiedad y si pueden dirigir los recursos disponibles hacia todos los usos factibles".[102] Ello implica la capacidad para alterar las condiciones bajo las cuales los miembros de una comunidad llegan a determinadas preferencias.[103] Desde esta óptica, la lucha por la ampliación de los derechos personales en su dinámica expansiva lleva al reconocimiento de que la libertad y el ejercicio de la democracia no pueden ser fraccionados ni limitados a determinados

101 Véase una crítica similar a la ideología tecnocrática que excluye a los sujetos de las decisiones que corresponden a los "expertos", en Jürgen Habermas, "*Science and Technology as Ideology*", ob. cit.

102 Przeworski, Adam, "*Popular Sovereignty, State, Autonomy and Private Property*", Departamento de Ciencia política, Universidad de Chicago, 1984, trabajo mimeografiado, citado por Samuel Bowles y Herbert Gentis, ob. cit., pág. 182.

103 Bowles Samuel y Gentis, Herbert , ob. cit., pág. 132-183.

ámbitos políticos o estatales de la vida social. De la misma manera en que la concentración de las decisiones económicas limita el ejercicio de los derechos personales, la ausencia de mecanismos ciudadanos de control, o incidencia efectiva sobre los terrenos de la actividad científico tecnológica y sobre los medios de comunicación y la industria cultural —que son las principales actividades creadoras de sentido de la sociedad industrial moderna— constituyen barreras por superar en la construcción de la soberanía popular.

IDENTIDAD Y TIEMPOS MIXTOS O CÓMO PENSAR LA MODERNIDAD SIN DEJAR DE SER BOLIVIANO*

Fernando Calderón**

¿Por qué en América Latina conviven y se expanden millones de campesinos y artesanos juntamente con cientos de miles de fábricas, y se utilizan millares de computadoras y aparatos electrónicos y crecen ya algunas usinas nucleares? ¿Por qué ya casi todos los latinoamericanos ven programas de televisión estadounidenses que nos inculcan, la mayoría de las veces, los nuevos valores del mercado y de la violencia atómica? ¿Y por qué la nueva cultura postindustrial y programada amenaza fragmentarnos aún más y condenarnos, como a todo el mundo, a ser número? O, para preguntarnos de otra manera ¿por qué el revolucionario García Márquez escribe en una higiénica computadora electrónica sobre el mundo mágico de Mauricio Babilonia y sus mariposas amarillas?

Quizá porque vivimos tiempos culturales truncos y mixtos de premodernidad, modernidad y postmodernidad. Además, cada uno de ellos integrado en culturas pares, que son o fueron los epicentros de poder. Por eso nuestros tiempos culturales son, además de truncos y mixtos, subordinados.

---

* Trabajo publicado en *David y Goliath*, núm. 52, CLACSO, oct. 1987.

** Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Quizá también sea por esta convivencia que la personalidad cultural latinoamericana además de múltiple sea ambigua, además de dinámica, metamorfósica, y que nuestra identidad en sus múltiples espacios y tiempos sea varias identidades, hasta tal punto que nos sea posible encontrar en nosotros varios "yo" profundos. Quizás esto nos quería enseñar el hermano Vallejo cuando nos decía desde París, "hoy he hablado de mí, conmigo".

Los tiempos del cristianismo colonial no son hechos muertos del pasado, son tiempos socioculturales reconstituidos; cómo sino explicamos la presencia de fuertes rasgos de carácter estamental y patrimonialista de nuestras sociedades, o cómo entender la presencia de élites políticas y militares de tan larga duración en casi todos los países de nuestro continente: más aún, cómo explicarnos por qué un grupo de familias, independientemente de connotaciones clasistas (terratenientes, industriales, burocrátas o banqueros), o ideologías específicas (conservadores, republicanos, liberales o socialistas) tuvieron y tienen importante presencia en el sistema cultural de decisiones políticas de nuestros países. Cómo explicamos, por ejemplo, que más del 90% de los parlamentarios de los países andinos no hablen sus idiomas vernáculos, o más aún, cómo explicarnos por qué una campesina brasileña, recientemente, cuando modernos encuestadores norteamericanos le preguntaron quién era el presidente de Brasil, respondió Pedro Cabral.

La cultura colonial, por el hecho intrínseco de su constitución, era incompleta, aunque algunos tuvieron un rey y otros intentaron un monarca libertario. La colonia no pudo desarrollarse ni enfrentarse a sí misma y al mundo para crecer hacia la modernidad, no sólo porque se importaron dioses cristianos, que no pudiendo sustituir a nuestros viejos achachilas sólo se adaptaron bien al contexto politeísta de las culturas autóctonas, sino especialmente porque la colonia definía su ethos fundamental en torno de la cultura de la tierra; pachamama para unos, repartimiento para otros. La disputa cultural fue por la tierra y por sus antagónicos valores, y ciertamente era muy difícil que los grandes hacendados, facenderos, eclesiásticos, militares o civiles, encomenderos, etc., como los mismos campesinos indios (aunque lo intentarían) emprendieran con plenitud la difícil y audaz tarea de la modernidad.

En realidad, la modernidad vino desde fuera por varias vías.

La primera fue por barco: se llamaba *Contrato social* y estaba cargado de esclavos negros.

Luego aparecieron los revolucionarios y libertadores, influidos por el liberalismo francés y la revolución americana, pero como bien nos dice el boliviano Almaraz Paz: "La República fue proclamada sobre el vacío: sus creadores estaban muertos".

Y más tarde, la modernidad decimonónica fue introducida deformadamente al continente por las antiguas elites coloniales, ahora republicanas. Dos caras, dos identidades: modernos, liberales y blancos hacia afuera, para legitimar su relación con el mundo, y negreros, plagados de gazmoñería religiosa, anticiudadanos, racistas, feudales y brutalmente represores hacia adentro, para organizar su dominio.

Si uno revisa las crónicas parlamentarias de la segunda mitad del siglo XIX notará con facilidad que todos nuestros parlamentarios recitaban a Rousseau, Voltaire y Montesquieu, e incluso a Hobbes, pero si uno también revisa las leyes que promulgaban, como la de "desamortización de la tierra de manos muertas" notará su carácter antiiluminista. El pensamiento mismo por lo general fue muy pobre, encorsetado en una modernidad extranjerizante, pragmática o que no se alimentaba de su propia razón, condición básica del iluminismo. Incluso el arte fue muy limitado e imposible de comparar con la riqueza expresiva del barroco brasileño, mexicano o andino. Varias ciudades coloniales cambiaron de fisonomía, pero para peor pues su arquitectura se vio invadida por pasteles modernistas afrancesados, por lo general mal imitados.

En realidad el pensamiento modernista europeo del XIX recién se expandió en América Latina en el siglo XX. También insumimos a medias la producción modernista del siglo XX; aunque nadie puede negar que al hacernos parte de ella también la enriquecimos. Mientras que a Freud no se lo lee masivamente hasta la década del sesenta, a Weber se lo traduce al español en México antes que en Estados Unidos. A Nietzsche (no sé si para bien o para mal o más allá de eso) todavía no se lo lee, pero sí a Sartre; y luego basta citar a Rubén Darío.

La industrialización y el marxismo llegarán de afuera, pero se expandirán con mucha fuerza en el continente. La industrialización mundial no vino ni por la autotransformación *junker* ni por ninguna vía religiosa, sino por la penetración del capital monopólico internacional. Por lo tanto, América Latina se incorporó al mundo industrial vía las pugnas interimperialistas que buscaban materias primas, mercado y expansión de su cultura de tornillos. Y la llegada del marxismo (clásica producción modernista del XIX, que como nos señala Aricó, llegó con predicado, por lo de marxista-leninista) es un fenómeno que se puede apreciar con mayor claridad, no sólo en la constitución de los primeros partidos comunistas latinoamericanos, sino también en las ricas polémicas que se abrieron entre los intelectuales de la época que se suscribían a dicho pensamiento.

En este ambiente modernista, quizá lo más genuinamente latinoamericano fue la elaboración intelectual del nacionalismo revolucionario o de los movimientos nacionales populares, o populistas si se

quiere, particularmente a través de Víctor Raúl Haya de la Torre, pero también de Lombardo Toledano y otros, que invocaron a partir del instrumento partido y de su propio liderazgo, conceptos y metas específicamente leninistas: imperialismo, autodeterminación nacional, alianza de clases, etc. Tal vez el solitario Mariátegui, como Gramsci en Italia, fue la excepción que pensó al marxismo desde una perspectiva menos leninista y más cultural y nacional.

Pero los procesos sociohistóricos y los cambios culturales que vivimos fueron tan importantes como estas ideas. Por esto, quizá con todas sus ambages, el populismo fue la creación o recreación societal y cultural más genuina de Latinoamérica en lo que va del siglo XX.

El populismo cambió incluso a los que se le opusieron. Modificó la cultura de nuestros pueblos, su sexualidad, sus modos de amar, de pensar e incluso de bailar y caminar; en fin, la vida cotidiana toda.

Sólo bajo el populismo, con la integración de las masas al mercado, la relativa sustitución de importaciones, la urbanización, la expansión ciudadana y otros cambios y reformas socioculturales, con diferentes intensidades y diferentes ritmos, se impuso finalmente la modernidad en América Latina, y lo hizo a la latinoamericana. Y así desde la revolución mexicana y boliviana, hasta el tímido, pero trágico y paródico Varguismo brasileño, pasando por el *revival* fascistoide, en varias experiencias populistas se produjo una integración más plena a la experiencia universal y paradójica de la modernidad. Universal, como diría Berman, porque nos unió (culturalmente) a toda la humanidad y paradójica porque nos acercó a la incertidumbre racional de los peligros absolutos de la vida y de la muerte, a los proyectos y sueños utópicos y más maravillosos de igualdad y libertad, como también al exterminio nazi y a la guerra nuclear. Para decirlo weberianamente, nos incorporamos al juego moderno de vivir entre el racionalismo burocrático y la libertad existencial.

Pero no olvidemos lo que dice un chiste mexicano: "Kafka, pensado como latinoamericano, sería un autor costumbrista".

Al menos, mexicanos y bolivianos quizá podríamos repetir con el Foucault kantiano: "Lo que constituye el suceso con valor rememorativo, demostrativo y pronóstico no es el propio drama revolucionario, ni las derivaciones revolucionarias, o los gestos que lo acompañan, lo que es indicativo, es el modo mediante el cual la *revolución* se hace espectáculo, es la manera en que es acogida en la periferia por los espectadores que no participan en ella, pero que la contemplan y asisten a ella, para lo mejor y para lo peor, dejándose arrastrar". La revolución nacional fue nuestro gran espectáculo iluminista, kantiano y foucaultiano si se quiere, pero con ojotas.

Y así desde los veinte hasta los sesenta, bajo mil formas, el populismo reinó en las calles de América Latina tratando de integrar, sobre las bases de relaciones clientelares, procesos de democratización, industrialización y un Estado nacional autónomo. No lo logró, pero algo nuevo hizo que no pudo ser destruido por los más brutales autoritarismos posteriores, ni por las propias maniobras de confusos dirigentes populistas.

América Latina no fue lo que el populismo quiso que fuese, pero tampoco América Latina será sin lo que hizo de ella el populismo.

Los científicos sociales, con sus miedos, sus distancias y sus pesares también fueron parte de la *ambiance* de este movimiento que a través de sus grupos más innovadores introdujo la sociología y la economía en el continente. Esos grupos buscaban racionalizar la autocomprensión de la época mediante parámetros evolucionistas, pero la historia, por lo menos la historia política y económica, fue regresiva e irracional, y no sólo por los autoritarismos, sino por los propios rumbos que tomó la sociedad latinoamericana y el sistema internacional, y, como bien dice Warman, los latinoamericanos aprendimos que se puede cambiar pero también para peor. Sin embargo, estos estudiosos introdujeron la racionalidad y el método como forma de conocimiento, reclamando la necesidad de análisis y comprensión científica y también la necesidad del plan y de la acción estatal.

Más tarde, el populismo se descompuso en pedacitos o se mecanizó, en el sentido de Durkheim, y las orientaciones axiológicas totalizantes latinoamericanas perdieron el impulso social que las alimentaba. La década del sesenta dio a luz nuevos procesos y pensamientos modernistas e incluso post-modernos, pero también debemos señalar que antes de ese momento, y a pesar de la fuerza cultural populista, hechos y productos culturales genuinamente modernistas de distintos tonos se hicieron vivos en América Latina; hubo en ella revolución única de las formas y valoración para sí de una estética de carácter universal. Sin esta gramática es imposible comprender la presencia de un Darío o de un Borges, o que Jaime Freire escribiera algo bello sin decirnos "nada", como por ejemplo:

> "peregrina paloma imaginaria
> que enardece los últimos amores,
> alma de luz, de música y de flores,
> peregrina paloma imaginaria".

Imposible comprender también a Villalobos o a los pintores modernistas que, como Wilfredo Lam, buscaban angustiosamente sus identidades polifacéticas. En el caso de Lam, la de negro, chino y surrea-

lista europeo, pero con sabor a azúcar, y todo esto sin dejar de ser revolucionario. Lam en sus cuadros interpreta la vitalidad polifacética de las identidades truncas de la cultura latinoamericana. "La luna" de Guayasamín nos muestra también la polivalencia refleja de nuestras identidades culturales.

Escribir sobre los sesenta, para alguien de los sesenta, es escribir sobre la nada sobre alquimia, trapecios y horizontes utópicos infinitos e inconmensurables. Fueron años de una esquizofrenia trágica y lúdica. A pesar de la adscripción a ideologías plenamente iluministas o neoiluministas, incluso marcusianas, la tónica fue no creer en nada salvo en lo que se vivía, y tratar de que eso se prolongase en el tiempo. Por lo menos esto pasó con los estudiantes y los guerrilleros, mientras la sociedad, salvo algunos casos, quedó huérfana y solitaria. Aunque quién sabe si el vanguardismo de los sesenta, al valorar excesivamente el presente, fue en definitiva conservador. Tal vez Habermas tenga razón en *Latinoamérica de los sesenta*, cuando al referirse al movimiento esteticista del Café Voltaire, escribe: "Este valor nuevo atribuido a la transitoriedad, a lo elusivo y efímero, la celebración misma del dinamismo, revela una nostalgia por un presente inmaculado y estable". El problema, el gran problema, es que a este fenómeno en América Latina no se lo puede visualizar aislado de otros tiempos y de otras culturas convivientes. Y así, reconociendo en verdad todo esto, vemos cómo los años sesenta también dieron luz a un Allende y a un proceso político cultural genuino. Quizás el allendismo o el Chile de la Unidad Popular fue un peculiar sincretismo latinoamericano que logró con gran fuerza una identidad totalizante, entre el vanguardismo de los sesenta, el clásico populismo latinoamericano y el modernismo decimonónico de Marx. Fue derrotado por la otra cara de la modernidad latinoamericana, el autoritarismo pinochetista.

A partir de los años setenta y ochenta, con los militares y la virtual revalorización de la vida privada y más adelante de la democracia, es posible pensar que varios procesos y pensamientos conviven en América Latina, unos completando la modernidad, otros desarrollando la confusa postmodernidad y algunos otros manteniendo la premodernidad; pero todo ellos conviven mixtos y subordinados.

Anotemos algunos procesos y algunos nuevos pensamientos. Vargas Llosa y su magnífico libro sobre la guerra del fin del mundo es un buen ejemplo. Allí se narra un curioso y rico fenómeno histórico-mágico del *sertão* brasileño, pero a mi juicio, y por lo menos para los intereses de este artículo, de lo que nos habla el autor es del Perú actual y de sí mismo; de un Perú que se descompone y transfigura y de las frustraciones que esto crea y recrea en el propio Vargas Llosa; en fin, de la coexistencia de identidades desdibujadas, pero con trazos fuertes.

El León de Natuba es el cálculo, o la razón, sucia pero efectiva, deforme pero humana, fea pero hermosa, algo así como el superhombre de Nietzsche; síntesis de muchos hombres, que aman el infinito y el peligro. Muere, pero también gana batallas.

El Consejero, alimentado por los santos premodernos que lo rodean, es claramente el mesianismo, que si bien critica y lucha contra lo injusto de lo tradicional y oligarca del noreste brasileño (el barón de Canabaras es la decadente oligarquía limeña) lo hace proponiendo una vuelta al pasado, a un cristianismo cátaro, que encuentra pleno eco en la religiosidad popular, pero también, y ésta es la genial ilusión del autor, introduciendo la racionalidad instrumental que buscaba la efectividad de la victoria y su comunicación con el mundo mediante el periodista. ¿No es este movimiento quizás un espejo fantasmagórico de Sendero Luminoso?

¿Y el turbio periodista no es acaso el mismo Varguitas, que por encontrar su perdidos lentejuelos, o mejor dicho sus paradigmas, no puede entender lo decisivo del Perú? ¿No es acaso un intelectual más, ajeno a su realidad, que preocupándose por sus lentes caídos sobre la tierra, no ve lo que ella misma germina?

Latinoamérica toda vive un difícil tiempo de redefinición de sus identidades en contextos de revalorización democrática, pero en medio de brutales y extrañas transformaciones, que la atan a un nuevo mundo (el viejo) postindustrial y programado, a un mundo moderno en declinación y quizás a otro postmoderno emergente; es decir, a un mundo que tiende a la vez a una mayor producción de riqueza, pero también a una creciente marginación social y a una homogeneidad cultural terrorífica. un mundo de incomunicación racional progresiva, de jaulas, más legal que legítimo; de pastiche, y de esquizofrenia, como diría Hommensen, que tiende a negar; en definitiva, la actual búsqueda de identidades libertarias.

Fenómenos como los de la deuda externa, de la declinante participación económica latinoamericana en el mercado mundial, de la mayor concentración de poder en élites y empresas transnacionales, de la pérdida de peso y capacidad de los Estados nacionales, de la revolución tecnológica y del rol intersticial y binario de la informática, del desarrollo cultural y avasallante del mercado, de internacionalización de conflictos nacionales (como el de Nicaragua, transformado en conflicto Este-Oeste), del crecimiento enorme del sector informal, de crecientes acciones políticas desprovistas de sentido social, de actores sociales fragmentados y de pérdida de centralidad de la clase obrera, de violencia y conducta anómica urbana, o de lógicas y economías perversas como la droga, hacen pensar en la limitaciones de reproducción creadora de la sociedad y del pensamiento latinoamericano y

mundial. En este cuadro, el gran desafío latinoamericano consistiría en adecuar estos insoslayables fenómenos a la construcción de la democracia y de un nuevo orden social que posibiliten la expansión y mutación creativa de nuestras identidades societales sin dejar de lado las urgencias de desarrollo económico y de equidad.

Algunos autores, más catastróficos, como Germani, visualizan en el propio proceso de modernización rasgos intrínsecamente totalitarios. Otros, como Touraine, apuntan a una nueva recreación iluminista; y hay también quienes visualizan como posible una recreación comunitaria.

El fenómeno de la cocaína y las nuevas orientaciones de los movimientos sociales son tal vez hechos culturales extremos y opuestos; empero, ambos en su crudeza y desnudez muestran los límites y las posibilidades de un nuevo orden.

Pintemos un escueto panorama: el "*Select Committee on Narcotics*" de la cámara de Representantes de Estados Unidos estimó que la industria ilícita de droga hizo negocios por 110.000 millones de dólares aproximadamente, que implicaban una tasa de crecimiento del 10% anual; de estos 110.000 millones, 40.000, estimativamente, corresponderían al negocio de la cocaína; por un dólar invertido por hojas de coca en las zonas de producción se pasaba a 300U$S por venta en las calles de Estados Unidos. Sólo un dólar de los 300U$S quedaba en manos de los agricultores. O sea un gran negocio que afecta tanto a las sociedades desarrolladas como a buena parte de los países latinoamericanos. Producción, comercialización y consumo de cocaína no son sólo nuevos y trascendentales hechos socioeconómicos, sino por sobre todo nuevos actos culturales que producen la quiebra de relaciones sociales significantes, inducen a la pérdida de nociones de temporalidad y espacialidad y en definitiva a la ausencia de identidad personal y societal. Yo ya no soy yo, yo soy ajjj...

Las políticas estatales o privadas para enfrentar estos problemas son más bien de reacción policial, de control mercantil y de tratamiento psicológico individual o de pequeña escala, es decir, se enfrenta los efectos del problema y no sus causas.

Es entonces un fenómeno perverso, que une al humilde campesino del Chapare tropical con el sofisticado físico atómico del Silicon Valley. Pero ¿por qué ahora se consume droga como nunca en el pasado?

Porque es posible percibir entre los jóvenes de las sociedades desarrolladas y en grupos medios de nuestros países, vía efectos de demostración, una posibilidad cada vez menor de construir una personalidad autónoma, en el sentido de Betelheim. Entre otras razones esto estaría condicionado por el nuevo rol del hombre y de la mujer

en la familia, por el rompimiento del patrón clásico de la familia nuclear patriarcal, por la menor comunicación y socialización familiar o colectiva, por la presencia de conductas agresivas sin formas de canalización, por la soledad controlada por la autoagresividad, por el predominio de sentimientos de muerte, por una sociedad que ya no socializa valores iluministas, sino que tan sólo educa técnicamente e incita a la brutal competencia, es decir, por una sociedad que al mismo tiempo que demanda a los jóvenes cada vez mayor madurez, ofrece menos canales para adquirida.

Paradójicamente, los mismos valores de mayor productividad, competencia y ahorro, propios de la ética protestante y del espíritu capitalista, encierran su propia condena, entre otras causas por los progresivamente más restrictivos y selectivos canales de movilidad social. Es posible pensar que gran parte de los jóvenes en proceso de integración al mercado, que consumen drogas lo hacen para lograr una mayor productividad y eficiencia; y de hecho lo logran, pero pierden a la larga su fuerza y su identidad.

En este sentido lo que tendría problemas de reproducción es el modo de vida americano que para vivir necesita suicidarse.

Los fenómenos anotados sólo serían las dos caras de una misma necesidad, los unos consumen drogas por la brutal exclusión, los otros por la inclusión perversa.

Y sobre esta demanda cultural de consumo de drogas se estructura un poder oculto de mafia y sectas, que la alimenta, se enriquecen de su propia carroña y que cada vez tienen mayor poder real y formal, siendo incluso funcionales al nuevo capitalismo transnacional y de consumo. Su poder está tanto en el imperio del Norte como en los pueblos del Sur. Bolivia, por ejemplo, no puede ser comprendida sin este fenómeno, y no sólo por la decadencia de la economía minera y el destino incierto de sus prometeicos trabajadores, sino por la erosión de sus tejidos socioeconómicos y de sus patrones éticos. Por otro lado, cómo pedirle a un pequeño estrato de campesinos que cultivan coca, y que por primera vez en la historia modifican favorablemente los términos del intercambio, que comprendan que dañan a la juventud norteamericana, cuando ni siquiera se puede hacer comprender a un científico nuclear que al elaborar ciertos modelos de descomposición del átomo está ayudando a crear bombas que destruirán a la humanidad. En todo caso, lo seguro es que los campesinos quieren volver a sembrar naranjas y vivir en la legalidad.

En fin, quizá se trate de un fenómeno postmoderno, pero que señala la incapacidad de las sociedades y de los Estados de asumir el problema de la droga permitiendo el suicidio inconsciente. Este es seguramente un síntoma alarmante y patológico de una sociedad in-

capaz de enfrentarse a sí misma; es, en definitiva, la nueva lógica perversa del capitalismo sin sentido.

No se me ocurre mejor recurso que el de la astronomía para graficar el actual universo societal latinoamericano. Vistos desde el modernismo los movimientos sociales habrían perdido su impulso vital y su orden constelar estaría siendo reemplazado por una especie de *big-bang*, aquellos sujetos y actores que construían la historicidad hoy estarían fragmentados y dispersos y las nuevas prácticas y actores sociales serían más expresivos y simbólicos que políticos. El universo societal semejaría como una gran galaxia en formación, incandescente y embrionaria pero espasmódica, con identidades restringidas pero con gran cohesión ética, serían un conjunto de energías dispersas en torno de un hueco negro, pero que mañana, quizás, serán estrellas.

Sociológicamente esto no implicaría un cambio brutal en el contenido real del sistema de acción histórico, es decir, en realidad se estaría produciendo un proceso de resignificación y reestructuración de ciertos comportamientos, en parte, ya dados anteriormente. Que antes existían tendencias a la fragmentación social sí, que varios de los movimientos sociales o culturales tenían fuertes rasgos monádicos sí, que las identidades en muchos casos también se presentaban de manera restringida nadie lo soslaya, pero no era lo esencial. Históricamente estaríamos viviendo una especie de trastocamiento desigual, más fuerte e intenso en algunos lugares y grupos y más débil en otros. Pero que algo diferente se mueve, se mueve: y el curso de ese movimiento es incierto.

Quizá los movimientos sociales buscan reconstituir sus identidades del pasado: de manera nueva y con otros actores; empero, es imposible comprenderlos con los puros lentes de Varguitas, ordenando cartesianamente los cuadros de Picasso, por ejemplo, los ojos arriba a la derecha, las manos perpendiculares a la izquierda y el caballo de pie al centro. Se trataría en cambio de encontrar los significantes de la multiplicidad de figuras y símbolos y tal vez una nueva historicidad; por ejemplo, latinoamericanamente decir: detrás de esos dos ojitos hay una ilusión o el cabello que se cae también se levanta o mejor dicho, Latinoamérica se levanta cayéndose, pero se levanta; o el niño muerto sueña. Y así tratar de escudriñar algo propio a todas las figuras, no algo que las homogeneice o clasifique, sino que les permita convivir y oponerse a aquello que las oprime, algo construible desde ellas. Porque nadie puede negar que los personajes del Guernica, en su genuina especificidad, están encerrados y que hay algo que los oprime y los afecta, algo que está vivo y que es posible imaginarlo aunque no sea visualmente perceptible, pero que está ahí con su presión y su inmenso poder.

Cómo. volver a reafirmar nuestras identidades, si ya no somos lo que quisimos ser. Cómo convivir respetando y alternando con los otros, luchando al mismo tiempo para destruir aquello que nos oprime, si no es asumiéndonos como somos, pero sin dejar de soñar.

Algunos textos de la reciente creación artística latinoamericana perciben o dibujan aspectos de este nuevo universo en formación, sino qué otra cosa quiere compartir Rubén Blades cuando canta mientras la muchachada baila: *Estoy buscando a América y a veces temo no encontrarla, y si la encuentro temo no reconocerla* y no sólo la salsa, el nuevo rock o el cine brasileño y argentino aprehenden y hablan de este marasmo, sino también alguien de siempre, como el grupo futurista *aymara "wara"* que tocando quemas ancestrales, cambiando tonos y rompiendo estructuras musicales con ayuda de guitarras electrónicas dice desde el Altiplano: *A tus raíces haz de llegar, hoja por hoja dulce y triste lucidez*, como nos dice también el poeta Hugo Mujica:

> Hay un dios mirándose
> en la ceguera de cada hombre.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Morse, Richard, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica en el nuevo mundo*, Siglo XXI. México 1982.

Carpentier, Alejo, en *El Siglo de las luces*, Galerna, 1980.

Almaraz Paz, Sergio, *Réquiem para una república*, Editorial Los amigos del libro, La Paz, 1985.

Kant, M., "¿Qué es la ilustración?", en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Losada, Buenos Aires, 1972.

Aricó, José, *Marx y América Latina*, Alianza Editorial, México, 1933.

Entrevista a José Aricó en *David y Goliath*, núm. 49, CLACSO, Buenos Aires, junio de 1986.

Berman, Marshall, "Brindis por la modernidad", en *All that solid melts into air*, capítulo publicado en *Nexos*, núm. 45, 1986.

Foucault, Michel, "¿Qué es la ilustración?", Primer curso en el Colegio de Francia, 1983.

Entrevista a Arturo Warman en *David y Goliath*, núm. 50, CLACSO, Buenos Aires, diciembre de 1986.

Habermas, Jürgen, "La modernidad, un proyecto incompleto", en Foster, Hal, *La postmodernidad*, Ed. Kairos, Barcelona, 1985.

Germani, Gino, "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", en *Los límites de la democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 1985.

Touraine, Alain, *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*, PREALC, Santiago, 1987.